N° 8 1938 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

L'ISLAM ET NOUS.

Aperçus et suggestions

But de cet article.

Il est bon, dans tous les domaines de nos connaissances et de notre activité de prêtres, de « faire le point » de temps en temps ; cet article veut y aider en ce qui concerne l'Islam. Que savons-nous de l'Islam ? Qu'avons-nous fait pour l'Islam ? De quelle manière et sous quel angle entre-t-il dans nos préoccupations de prêtres, d'apôtres, de témoins de l'amour du Christ ? Autant de questions que nous pourrions nous poser. Les lignes qui suivent voudraient aider chacun des lecteurs à les poser correctement ; elles ne visent pas à faire du neuf ; elles tendraient plutôt à rappeler, compléter, préciser, « synthétiser » des connaissances élémentaires certes, mais éparses ou présentées dans leur interprétation plutôt que dans leurs données propres et à leur place logique.

On l'a redit récemment, l'Islam se présente au christianisme comme un paradoxe ; il est à la fois si près et si loin du christianisme ; les uns vont jusqu'à dire que c'est une simple hérésie chrétienne ; d'autres nient même que ce soit une religion et

* La Direction de la N.R.Th. remercie le R. Père Abd-el-Jalil, O.F.M. d'avoir bien voulu accepter d'étudier périodiquement dans notre revue l'évolution religieuse et culturelle du monde musulman. Né au Maroc, converti de l'Islam au catholicisme en 1928, le P. Abd-el-Jalil, entré dans l'Ordre des Frères Mineurs, a été ordonné prêtre en 1935 et nommé, deux ans après, professeur de langue et de littérature arabes et d'histoire de l'Islam à l'Institut catholique de Paris. *N.d.l.R.*

tendraient à le considérer comme une sorte de système de philosophie déiste ; lui prétend être la religion de la nature humaine, mesurée à ses forces, limitée à son horizon intellectuel, sans mystères, sans sacrements, sans sacrifice et sans sacerdoce, et cependant il se présente comme une religion révélée, prolongeant celles qui l'ont précédé, les supprimant, les corrigeant ou les renouvelant, en tout cas les supplantant selon le bon plaisir d'Allah. Il offre un mélange étonnant de religiosité et de sensualisme ; religion facile, légère à la nature humaine, qui cependant est loin d'exclure certaines lourdes exigences et surtout un certain esprit de foi qui affleure dans toutes les manifestations de la vie d'un musulman, même ignorant sa religion ou y étant infidèle.

Esprit de foi sans respect humain qui frappe bien des observateurs et dont ils parlent avec admiration quand ils sont eux-mêmes des croyants ; esprit de foi dont le contact réveilla, chez bien des « chrétiens de baptême » comme on dit, le « vieux fond religieux » non encore complètement étouffé par tant de cailloux et d'épines sous lesquels ils l'avaient enterré ; et si parfois ces chrétiens sont passés à l'islamisme, restant dans une ignorance profonde du véritable « visage » de la religion de leur enfance qu'ils estiment périmée avec les siècles « obscurs » du moyen âge ou les années du « sentiment » (celles qui ont ouvert leur vie), beaucoup au contraire ont été amenés, comme un de Foucauld ou un Psichari pour ne citer que des morts, à prendre conscience des possibilités infinies qu'une vie renouvelée de grâce peut actuer en partant du caractère indélébile de leur baptême.

Et puis il y a cet apparent scandale de la difficulté, de l'impossibilité entend-on dire parfois, de la conversion des musulmans ; on ne sait pas trop d'où vient, au fond, cette difficulté particulière d'entamer l'apostolat de l'Islam, d'amener les âmes musulmanes à voir dans sa vraie lumière l'histoire de l'humanité, de la création, et à « venir d'orient et d'occident » s'asseoir avec nous fraternellement à la même table du Seigneur, celle de son enseignement et celle de son pain. Les quelques cas de conversion, même s'ils n'inspirent aucune défiance, aucun scepticisme, même s'ils manifestent le désir d'une « vie d'amour avec Dieu » dans la consécration d'eux-mêmes, entièrement, à

son service personnel ou dans le travail de ce laïcat actif, « missionnaire », auquel, de nouveau, le Pape Pie XI donne tout son dynamisme et des consignes adaptées, ces quelques cas n'enlèvent pas encore des horizons de l'Église la vision des masses humaines barricadées dans l'islamisme.

Il y a enfin tant de choses qu'on ne comprend pas ou qui du moins paraissent étonnantes, trop différentes de ce qu'on voit dans les pays de la vieille Europe, où il y a encore, ou de nouveau, pas mal de christianisme et où certains systèmes de pensée ou d'action doivent ce qu'ils ont de plus réel comme de plus généreux à des idées chrétiennes « devenues folles » selon le mot si expressif et si attristant de Chesterton. De jeunes Français sont allés récemment en voyage d'études en Tunisie : « Quelques-uns d'entre nous, écrit l'un d'eux, ont cherché à profiter du contact, trop court, qu'ils avaient avec les arabes pour essayer de les comprendre. Et, en revenant, nous avons dû nous avouer que l'explication de bien des faits nous avait échappé. Ainsi on voit d'une façon courante les arabes ne rien faire. Et, là-bas, cela n'évoque cependant pas l'idée de paresse. Le « farniente » a l'air d'être une occupation aussi indispensable que le sommeil. Des gens étaient assis par terre au soleil, au coin des maisons ; ils ne faisaient rien et n'attendaient rien ; et nous n'avons pas su s'ils pensaient ou s'ils s'arrêtaient de vivre pour conserver seulement le sentiment très vague qu'ils vivaient. Certains tenaient leur mouchoir, frais lavé, par deux coins et attendaient qu'il soit sec... De même il semble que demander l'aumône n'implique pas cette sorte de honte qui est habituelle en France. Ils demandent de l'argent avec patience et nous n'avons pas compris comment il se faisait qu'ils gardaient alors une parfaite dignité et que nous n'ayons jamais remarqué chez eux de geste qui ait quelque vulgarité. Nous n'avons pas compris si nous étions pour eux une institution qui donne de l'argent là où elle est en vigueur. L'européen est un être qui donne de l'argent quand on lui en demande, de l'argent et des cigarettes. C'est sage de lui en demander ; et c'est même intéressant car il se fait prier et il faut savoir être aimable et le persuader. L'argent que donne l'européen n'est pas le payement d'un service ; ce n'est pas non plus un cadeau ; il est

naturel qu'il en donne comme la fontaine donne de l'eau (1)... On sent certainement l'empreinte d'une civilisation très nette, à la base de laquelle est évidemment la religion musulmane.

« Partout on sent chez eux un grand contentement d'eux-mêmes, venant de ce qu'ils pensent qu'eux seuls possèdent la vraie religion. Dans le sud tunisien un arabe m'a dit : « Pour nous le progrès, cela n'existe pas ; nous sommes arrivés à la perfection ». Et il semble que c'est vrai qu'ils ne peuvent plus avancer ; car ils sont enserrés par la législation rigide du Qoran et ainsi ils sont figés dans l'état où ils se trouvent actuellement ».

J'arrête ici cette longue citation, que j'ai reproduite avec complaisance parce qu'elle témoigne de fraîcheur, de sincérité, d'esprit d'observation et d'un grand désir de comprendre. Et elle contient en effet quelques-unes des questions qui se posent à « l'occidental », lorsqu'il prend contact avec les pays d'Islam, avec l'orient si l'on veut, puisque tout le proche-orient est musulman et qu'il est entendu que même le Maroc est encore « l'orient » !

Et si ce sont là les questions qui se posent à des gens qui ont vu et qui ne veulent pas se contenter d'un contact superficiel et passager pour se former un jugement, quel monde bien mystérieux ce doit être que l'orient et l'Islam pour quelqu'un qui n'a jamais quitté son coin d'Europe ! Et cependant, il faut bon gré mal gré avoir une idée, formuler un jugement pratique sur cet Islam et cet orient qui sont aux portes de l'Europe, qui y sont représentés par des minorités (Albanie, Yougoslavie, surtout) et qui, dans certains pays comme la France, posent un problème social complexe par la présence constante d'un nombre considérable de Nord-Africains comme ouvriers.

Nous ne pouvons, en quelques pages, envisager le problème des rapports de la chrétienté et de l'islamisme, de l'occident et de l'orient dans toute son ampleur et toute sa profondeur. Nous essayerons de dégager les éléments essentiels qui constituent

(1) Les musulmans ont le sens de « l'aumône fraternelle » ; ils croient, noblement, qu'ils reçoivent tout d'Allah, par « la cause occasionnelle » qu'est l'homme. Par rapport aux européens, ils admettraient que c'est « autant de pris » sur les « ennemis d'Allah » ; puis il y eut les libéralités maladroites ou craintives de touristes sans discernement ; enfin la charité chrétienne est comprise comme une nouvelle raison de se dispenser du travail.

l'Islam, pour tâcher d'en découvrir le tempérament et tenter de nous expliquer certaines attitudes d'esprit et certaines manières d'agir propres aux musulmans et qui, tout en les montrant parfois proches de nous, les maintiennent comme au delà d'une barrière infranchissable.

Supposant connues, au moins d'une manière schématique, les grandes lignes de l'enseignement dogmatique, cultuel et ethnique (politico-social) de l'Islam, nous voulons ici tracer une sorte de courbe pour aider à mieux réfléchir et à mieux prier. Ce n'est ni un exposé exhaustif des questions abordées ni une comparaison systématique avec notre religion, ce sont quelques *aperçus* et *suggestions,* susceptibles de préparer à la compréhension de certains événements et de certaines attitudes du monde musulman de notre temps et aussi peut-être à la lecture profitable d'études plus fouillées, plus profondes, plus techniques comme celle que publie actuellement la Revue Thomiste, sur les rapports de la raison et de la foi dans l'Islam (2).

Le Dieu unique et transcendant.

Tout le monde sait que la doctrine musulmane affirme, avec une fermeté, qui a quelque chose de farouche, le dogme de l'unité, ou plutôt de l'unicité, de Dieu, Allah l'unique. Tout ce qui peut porter ombrage à cette unicité est impitoyablement déclaré « *chirk* », polythéisme, idolâtrie, « associationisme ». La transcendance de Dieu est mise en toute particulière clarté ; tout ce qui paraît l'atteindre est éliminé. La toute-puissance de Dieu est inculquée avec insistance : Dieu fait ce qu'il veut et décide ce qui lui plaît.

En vertu de cette conception de Dieu, se trouve écartée toute possibilité d'intimité vraie avec lui ; pas d'amitié vraie avec

(2) *Revue Thomiste,* 1937-1938. On publie beaucoup sur l'Islam ; et évidemment toutes les études sont loin d'être de la valeur de celle que nous signalons. Il n'est guère de journaux ou de revues qui ne disent leur mot sur cette question et sur les problèmes politiques et sociaux y afférant. Sans parler de l'intérêt plus que suspect que peut susciter l'Islam dans tel périodique ou tel film (les affiches de Paris signalaient récemment, parmi « Dix films gondolants », un sur l'Islam). Par contre la petite mais gracieuse et très instructive exposition iranienne de la Bibliothèque Nationale de Paris ne peut que faire du bien ; mais est-elle visitée ?

Dieu (3). Se soumettre à lui, vivre en dépendance absolue à son égard, oui ; c'est le véritable « *islam* ». Mais tout ce que représente la vie de foi, d'espérance et de charité des chrétiens choque de prime abord le musulman qui n'y voit qu'un « *kalâm fârigh* », paroles creuses. Pour nous Dieu habite bien une lumière inaccessible mais il a tout de même dressé sa tente parmi nous ; il s'est fait le Dieu avec nous ; il habite en nous ; et tout cela par le Verbe qui s'est fait chair. Pour le musulman, c'est altérer la transcendance de Dieu, c'est diminuer sa grandeur, c'est réduire sa toute-puissance que d'admettre qu'il se soit mis directement à notre portée.

L'Islam nous rejette dans la phase préparatoire de l'Ancien Testament, en en condensant l'esprit et en exagérant l'accent sur la transcendance divine ; « il se réfère nommément lui-même à la révélation de la transcendance divine telle qu'Abraham et les Prophètes d'Israël l'ont reçue ». Et de ce chef la foi musulmane est un témoignage qui « vaut davantage que le monothéisme des anciens philosophes ou des théodicées syncrétistes ». Mais la paternité divine, qu'Israël affirmait confusément, est niée. Le musulman est offusqué, « révolté » quand on applique le mot de père à Dieu, car c'est diminuer la transcendance et affaiblir sa toute-puissance. Dieu ne peut engendrer. On connaît le minuscule chapitre CXII du Qoran, si cher aux musulmans : « Dis [ô Muhammad] : Lui c'est Allah l'unique, Allah l'impénétrable ; Il n'a pas engendré et Il n'a pas été engendré ; et Il n'eut point d'égal en aucune personne ». Et en effet Dieu ne peut pas engendrer, l'essence divine, la Très sainte Trinité ne peut pas engendrer ; seul le Père est « genitor » ; et un concile (le 4e du Latran, *Denz.* 431) enseigne cette vérité presque dans les mêmes termes que le Qoran. Et il faut ajouter que les musulmans ne conçoivent pas d'autre génération que la charnelle, d'autre paternité que l'humaine ; et c'est en effet diminuer Dieu que de les lui attribuer telles quelles. Ce qui n'exclut pas seulement l'Incarnation, mais encore l'adoption que Dieu a d'ailleurs voulue dans le Christ, en continuité, en prolongement de l'Incar-

(3) L'Islam ne s'arrête guère aux textes qoraniques qui inculquent la proximité de Dieu et même son amour ; car il y en a, bien que peu nombreux. Il faut y voir la faute de la conception — deuxième manière — de Muhammad, celle de Médine, où Allah « inspire » un chef de guerre et un diplomate.

nation ; l'Islam, en repoussant les deux, reconnaît implicitement le lien qui les unit ou bien témoigne, sans le savoir, de la pensée religieuse des chrétientés d'Arabie, comme c'est le cas pour l'Immaculée Conception de la Vierge Marie dont le Qoran parle à peu près dans les mêmes termes que telle inscription chrétienne du V[e] siècle et conservée sur le linteau de la porte de la citadelle de Bosra, placé là par les Turcs.

Pourquoi alors la création ?

Question presque impie pour les musulmans : « *lâ yus' alu 'ammâ yaf'al* » (à Dieu on ne demande pas raison de ce qu'Il fait) dit le Qoran. L'Islam donne la création comme un acte de pur bon plaisir divin, avec une telle insistance sur l'indépendance divine que les Musulmans répugnent à admettre que Dieu réalise un plan, agit dans un but déterminé et avec continuité ; l'histoire est plutôt une série de manifestations discontinues de la volonté divine, qui se présentent à notre intelligence comme quelque chose d'arbitraire. On rencontre des musulmans réfléchis et délicats qui trouvent la vie absurde ; et il y en a qui n'osent pas y penser, qui subissent, sans réfléchir. La vie est lourde, assujettissante ; et quelle délivrance que le ciel (4), libérant les croyants de cette servitude, de cette contrainte qui étouffe, de tant d'infirmités et aussi de tant de devoirs gênants, qui ont une réelle existence chez les musulmans, même dans le domaine de la morale (5), quoi qu'en disent certains écrivains.

(4) La doctrine de la vision de Dieu peut trouver racine dans le Qoran (75/23) et n'est pas totalement ignorée de la théologie musulmane (Cfr les notes brèves de M. Massignon dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1937, p. 177). Voir plus bas, p. 920, n. 25.

(5) Il faut nettement « oublier » de recourir aux grandes accusations de religion à morale relâchée ; nous dirons plus bas que la notion même que l'Islam a de Dieu (transcendant, inaccessible) ainsi que la conception de la nature humaine actuelle comme non « déchue » et la doctrine du salut par la foi seule affaiblit l'emprise de la doctrine morale de l'Islam. Mais celle-ci existe. Voici un texte du Qoran qui présente en parfaite clarté les obligations du bon musulman : « La piété ne consiste point à tourner vos visages du côté du Levant ou du Couchant. L'homme pieux est celui qui croit en Allah et au jour dernier, aux anges et au Livre et aux prophètes ; qui, *pour l'amour d'Allah*, donne de son avoir à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs et à ceux qui demandent ; qui rachète les captifs ; qui observe la prière ; qui fait l'aumône ; qui remplit les engagements qu'il contracte ; qui est patient dans l'adversité, dans les temps durs et dans les temps de

Toute l'architecture splendide et solide du dogme catholique : Dieu-Amour, le Christ-Chef, la création, la chute, l'Incarnation, la Rédemption, toutes les manifestations de l'amour de Dieu et toute l'effloraison surnaturelle du Christianisme sont « sermo durus » pour des oreilles musulmanes ; c'est à la fois scandale et folie, parce qu'imbus de judaïsme matériel et de rationalisme « naturaliste », ils demandent à la fois, comme les juifs, des signes dans le ciel et, comme les philosophes, le maintien de l'homme dans les horizons de la sagesse « charnelle ». Pour nous, il y a en effet unité de vie ; sans rien confondre mais sans rien séparer de la nature et de la surnature, nous savons que la création est une œuvre d'amour et que la vie ne nous a été donnée que pour notre bonheur de l'amour et dans l'amour de Dieu. Notre vie terrestre, même en dehors de l'Eden, même avec les tiraillements et les tortuosités de nos concupiscences de la chair et des yeux et de notre superbe, même à travers toutes les tristesses, toutes les angoisses, toutes les inquiétudes, toutes les impuissances, notre vie terrestre est déjà, commencée dans la foi, notre vie future ; et le ciel pour nous est la béatitude, totalement consciente et devenue inamissible, d'un fils intimement uni à son Père, d'un ami en parfaite et inaltérable possession de son Ami dont il se sait aimé de l'amour « extrême », « incompréhensible », tout gratuit et tout prévenant, de la Croix du Christ, « force de Dieu et sagesse de Dieu », « outil » de notre rédemption et de notre sanctification.

La révélation.

Mais pour l'Islam, Dieu le tout-puissant ne peut condescendre à un tel amour, surtout à un tel excès d'amour ; et il n'attend point d'amour de sa créature. Celle-ci doit à son Créateur, avant tout, la foi en son caractère d'*unique*, sans associé, sans

violence. Ceux-là sont justes et craignent le Seigneur » (*Qoran*, c. 2, v. 172). Les auteurs de droit n'ont pas manqué de faire écho à cet enseignement. Et beaucoup d'entre nous pourraient désirer de rivaliser avec les musulmans dans les vertus qu'ils possèdent encore : « entr'aide fraternelle, respect des parents, hospitalité sincère, modération des désirs, sobriété » (mots empruntés à un texte anonyme et tout à fait remarquable paru dans le *Messager du Cœur de Jésus*, Toulouse, novembre 1923).

égal et sans rival, maître jaloux de sa volonté, souverain absolu de sa création. Reconnaître cela est un devoir minimum pour chaque créature, mais aussi c'est, en définitive, le strict nécessaire pour le salut. Dieu est cependant libre d'édicter d'autres obligations dans lesquelles doit se manifester cette religion que lui rendent ses créatures ; préceptes positifs ou négatifs, ordres ou interdictions qui dans l'au delà jouent un rôle dans le châtiment ou la récompense de l'homme, selon que celui-ci aura mis plus ou moins de fidélité à s'y conformer ; et cependant Dieu n'est pas obligé de tenir compte des œuvres des hommes, sans pour cela cesser d'être juste. En définitive le salut est dû à la foi seule.

Voilà les deux points sur lesquels la révélation renseigne les hommes : elle leur rappelle que Dieu est unique, vérité que les hommes ont une tendance déplorable et constante à oublier et à corrompre ; d'autre part la révélation promulgue les lois divines : prescriptions ou prohibitions qu'il est libre de varier à son gré, confirmant des devoirs apportés par une révélation antérieure et abrogeant des lois promulguées d'hier, comme le Qoran lui-même en témoigne par sa propre législation.

Les prophètes.

C'est cela que les prophètes n'ont cessé de proclamer à travers les âges ; leur mission auprès des hommes consiste à leur remettre en mémoire l'existence du Dieu unique, à les appeler à purifier leur âme de toute idolâtrie et à les sommer d'obéir à ses commandements, en les menaçant de sa colère toute puissante de Juge.

Un des plus grands prophètes, c'est Abraham (*Ibrahim*), « l'ami de Dieu » ; c'est à lui que remonte la révélation la plus complète avant Muhammad (prononcer Mouhammad) ; à lui Dieu fit connaître la religion « pure » ; père de tous les fidèles, il l'est tout particulièrement des Arabes, qui descendent de lui par Ismaël et qui doivent être, en continuité avec lui, les messagers définitifs, par-dessus les juifs et les chrétiens, de la seule vraie religion qui fut la sienne.

Les autres prophètes n'ont d'ailleurs pas eu une mission différente ; Dieu, par leur action, n'a cessé de rétablir la vraie religion dans son intégrité, de la purifier de toutes les falsifica-

tions et altérations que les hommes lui font subir ; ce fut la mission de David (*Dâoud*), de Moïse (*Mûsâ*), de Jésus (*Isâ*) ; c'est aussi celle de Muhammad, « le sceau des prophètes », qui vient rétablir la religion « pure » d'Abraham, dégager le vrai judaïsme et le vrai christianisme de toutes les inventions humaines qui s'y sont surajoutées et qui sont l'œuvre des chefs religieux, prêtres et rabbins (6) ; et c'est ainsi que « tout l'épanouissement surnaturel du christianisme avec ses mystères et ses sacrements » doit être rejeté comme une altération introduite par les chrétiens.

Dans la pensée de Muhammad se trouve donc contenue, implicitement mais sûrement, l'idée d'une certaine continuité de la révélation ; Dieu s'adresse constamment aux hommes pour leur redire leur stricte dépendance à son égard et le droit impérieux qu'il réclame à la reconnaissance de son unicité, sous peine de damnation éternelle, et à l'obéissance à ses lois, sous peine de châtiments que sa miséricorde peut cependant lever à son gré (7).

Muhammad est venu transmettre ce message, d'abord aux Arabes ; ils étaient plongés dans l'idolâtrie ; leur terre avait cependant abrité Abraham lui-même qui y a bâti la maison d'Allah ; et voilà que celle-ci est devenue la demeure des idoles. Et puis en Arabie, il y avait bien des communautés juives, des groupes de chrétiens et même des tribus entières qui avaient adhéré aux « Livres » révélés antérieurement ; mais les âmes religieuses qui pouvaient s'être aperçues de l'inanité de la religion des Arabes idolâtres devaient avoir beaucoup de peine à reconnaître la vraie religion dans un judaïsme atrophié et terre-à-terre ou dans le christianisme divisé et déformé des tribus

(6) Le Qoran parle même de la divinisation des prêtres et des rabbins. La même incompréhension du rôle des chefs religieux se trouve chez les protestants et même chez certains schismatiques. Récemment encore les paysans de Yougoslavie, à l'occasion du concordat, proclamaient qu'ils ne consentiraient jamais à « adorer » le Pape. D'autres textes du Qoran, par contre, louent les chrétiens d'avoir des prêtres et des moines et d'être humbles ; et même tel passage reproche aux chrétiens d'être infidèles aux promesses de leur vie monacale dont cependant il nie l'institution divine.

(7) Ce n'est évidemment pas la continuité « organique » qui devait aboutir au « novissime locutus in Filio », ni la conception de la religion centrée sur le Christ « prédit, venu et continué », selon le plan si réel que s'était tracé, tout jeune, le P. de Grandmaison.

arabes, d'ailleurs rebelles à ses exigences morales (mariage et charité en particulier), tout en restant fidèles à un ensemble doctrinal ; de plus les éléments du christianisme, bien que défigurés par l'hérésie et l'ignorance, devaient paraître encore trop lourds de surnaturel.

Ce message du rappel du Dieu unique et de son jugement, Muhammad le prêcha à la Mekke, sa ville natale, où il ne se fit entendre que d'une très petite minorité qui fut persécutée et honnie avec son chef ; à Médine où il se retira (Hégire : 16 juillet 622), Muhammad continua à proclamer la même doctrine, mais avec des nuances et des précisions nouvelles, avec une législation cultuelle, sociale et politique qui ne semblait nullement dans la perspective de ses premiers cris d'*avertisseur* (8), avec enfin la conscience forte et tardive du rattachement de sa mission à celle d'Abraham, par dessus les juifs et les chrétiens qui devaient d'après lui reconnaître l'identité de son enseignement avec celui qu'ils avaient reçu si celui-ci était resté authentiquement dans la ligne d'Abraham, père de tous les croyants. De Médine, grâce à des moyens temporels et politiques, grâce à la ruse et à la guerre, grâce à la diplomatie et parfois à la cruauté, Muhammad s'imposa à toute l'Arabie et poussa même des pointes conquérantes, malheureuses il est vrai, du côté de la Syrie. Il devait mourir en laissant aux siens cette idée de lutte et de triomphe, de guerre approuvée par Allah qui doit marquer profondément l'idéal musulman.

Le Qoran.

Le livre qui contient pour les musulmans le message que Muhammad avait reçu de Dieu pour le transmettre s'appelle le Qoran. Le texte qui nous est parvenu est « reçu » par tous les musulmans, même par ceux, peu nombreux (*les kharijites*), qui croient à l'interpolation du chapitre XII et par ceux, plus nombreux (*les chiites*), qui admettent la disparition de fragments importants de la révélation musulmane (9). La critique moderne

(8) Voir plus bas « l'idéalisation de Muhammad ». Goldziher dit très bien : « il ne s'est jamais senti un saint et ne veut pas passer pour tel » ; d'où sans doute la conscience qu'il avait de ne pouvoir prétendre au rôle de thaumaturge.

(9) Lors des fiançailles toutes récentes de l'héritier impérial de l'Iran (Chiite) avec la sœur du roi d'Egypte (Sunnite), les cadeaux des fiançailles contenaient le traditionnel exemplaire du Qoran.

ne croit pas avoir de raisons suffisantes de mettre en doute l'authenticité du texte « reçu », bien que la recension actuelle, qui est unique malgré les différentes « lectures », doive son triomphe à deux destructions systématiques des autres copies, dont les variantes choquaient les dirigeants musulmans d'alors, destructions survenues l'une au VIII[e], l'autre au X[e] siècle de l'ère chrétienne.

C'est ce livre qui fait le lien des musulmans, qui constitue l'unité de leur communauté. Muhammad, n'étant que l'instrument, presque totalement passif, chargé de porter aux hommes ce que leur Dieu, Souverain et Maître, veut bien leur communiquer, Muhammad ne se présente pas, comme Notre Seigneur, « enseignant avèc autorité » et « maître du sabbat et de la loi » ; il est simplement un messager, un porte-parole. Aussi la vie des musulmans est-elle l'acceptation du livre plutôt que l'imitation de celui qui leur en a transmis le contenu. Ce Livre est pour les musulmans, selon les paroles de M. Massignon, « à la fois leur premier livre de lecture, leur manuel de leçons de choses, leur unique psalmodie liturgique, leur règle de prière, leur code de droit canon, enfin leur livre de méditation, celui qui a lentement formé leur mentalité ». C'est leur « unique nécessaire », la source à laquelle en définitive il faut toujours faire retour.

Bien plus, certaines paroles obscures du Qoran ont porté la piété musulmane à une vénération de ce Livre qui touche de près à l'adoration. Le Qoran était la « parole de Dieu », la copie d'un original céleste co-éternel à Dieu, mystérieusement appelé « la mère de l'écriture », conservé sur la « planche gardée » ; on en vint à croire que le texte actuel avait quelque chose de divin ; « les sons révélés, les lettres qui les représentaient, l'encre qui servait à les écrire, le papyrus ou le parchemin, la reliure et la couverture furent considérés comme incréés ». Ce n'est pas la croyance qui prévalut en Islam. Généralement on ne cherche pas à préciser ; mais l'orthodoxie dominante admet que, si la parole de Dieu est en elle-même incréée, ce qui sert à l'extérioriser est cependant créé. Il faut cependant connaître l'autre conception, qui est extrémiste, pour comprendre le culte que les musulmans ont pour leur livre sacré et la place suréminente qu'ils lui reconnaissent, le mettant au-dessus de Muhammad.

L'idéalisation du « prophète ».

A la différence du Qoran, qui contient simplement des préceptes à la manière de la législation du Lévitique ou du Deutéronome entrecoupés de longs fragments — parfois modifiés — empruntés indirectement sans doute à la Genèse, à l'Exode, à d'autres livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament et à des légendes sémitiques, apocryphes ou arabes, l'Evangile, dont le véritable contenu était très probablement ignoré de Muhammad (10), raconte *la vie* du Christ ; la vie chrétienne qui repose sur ces textes évangéliques y recherche l'idéal concret et vivant que les évangélistes ont retracé. La religion chrétienne se trouve être une personne, la Personne du Verbe, de la « Parole » du Père, que saint Jean nous déclare avoir vue, touchée et entendue, naturellement dans l'homme Jésus-Christ dont parle saint Paul. Et l'attitude essentielle du chrétien c'est l'adhésion de tout son être à cette Personne, en laquelle il a son dogme, sa morale et son culte.

Aussi au contact des chrétiens — même hérétiques, séparés et divisés — et de l'Evangile — même déformé et discuté —, l'Islam postérieur, par une sorte d'émulation plus ou moins consciente, et dans un but d'abord d'apologétique défensive, a de plus en plus grandi son fondateur. Cette apothéose graduelle va jusqu'à faire de Muhammad le but de la création, le médiateur universel de l'œuvre de Dieu, lui appliquant presque textuellement ce que saint Paul dit du Christ : « né avant toute créature,... il tient en toute chose, lui, la première place » (*Col.* I, 15 et 18). Dans ce développement, le parallélisme, à peine démarqué, avec le christianisme et le rôle de Notre Seigneur est très poussé, jusque dans la fête de la nativité de Muhammad, tardivement introduite dans le cycle liturgique de l'Islam, et jusque dans l'affirmation de l'impeccabilité du prophète, de sa médiation ici-bas, qui deviendra intercession le jour du jugement dernier. Ce culte est intimement lié à la vie des musulmans, bien que, sur beaucoup de points, il soit pour le moins suspect aux yeux de la stricte orthodoxie (11).

(10) Le Qoran présente le Christ comme un prophète ayant « reçu » de Dieu un « Livre » à communiquer (l'*Inǧîl*), conception analogue à celle que Muhammad se faisait de sa propre mission.

(11) Nous avons rencontré des chrétiens instruits qui ne savaient pas

Il n'est pas étonnant que, par suite de cette apothéose, la doctrine de « l'imitation de Muhammad » se soit imposée, à mesure que s'auréolait et prenait plus d'importance la personnalité du prophète arabe. La vie musulmane se trouva, assez vite et de plus en plus, soumise à un double ressort : le Qoran, d'une part, et, d'autre part, l'enseignement — aussi bien par la parole que par l'exemple — que la tradition fait remonter à Muhammad. On ne confond pas les valeurs : le Qoran est la parole de Dieu — et nous avons vu jusqu'à quel excès littéral on l'a affirmé — ; de son côté, Muhammad reste un homme, mais un homme tout à fait à part ; un homme qui a toutes les faiblesses des hommes jusqu'à la colère et la sensualité, mais qui ne peut avoir péché ni s'être trompé ; ou, s'il a un moment péché, tous ses péchés lui sont absolument remis. De sorte que, dans tout ce qu'il a dit ou fait, il doit ou bien être conforme au Qoran ou bien interpréter authentiquement celui-ci, sauf quelques privilèges qui lui sont propres. Bref, Muhammad est supérieur à tous les hommes et doit leur servir de modèle, non seulement dans le mode d'accomplissement des rites prescrits et dans certaines pratiques extérieures, mais encore comme idéal moral et même comme guide mystique.

Autorité religieuse ?

Mais dans cette sorte de synthèse qui essaye de se faire autour d'un homme bien concret, comme aussi dans l'interprétation du texte sacré des musulmans (deux questions intimement connexes d'ailleurs ; on est allé jusqu'à dire que la *sunna,* enseignement théorique et pratique du prophète, pouvait abroger le Qoran) [12], l'Islam n'est pas garanti contre l'excentrique et l'anormal, contre les déviations des hétérodoxes ou les intrusions d'apports hétérogènes, contre les divisions des sectes ou « la folie des perturbateurs ». Il n'y a pas d'autorité supérieure, spirituelle et reconnue, capable de garantir efficacement l'authenticité de la doctrine, d'en assurer l'intégrité, de repousser

que la Kaaba de la Mekke ne renferme pas du tout le corps de Muhammad. Celui-ci est enterré à Médine, avec, auprès de lui, ses deux premiers successeurs, sous une « coupole verte » dont l'évocation attendrit le cœur de beaucoup de musulmans.

(12) Le chiisme se réfugie mal dans la doctrine de l'Imam caché et d'une certaine initiation.

les intrusions étrangères, fausses et parfois indignes de la simple raison humaine, comme certaines pratiques de quelques confréries religieuses, à caractère inhumain, pathologique ou diabolique, contre lesquelles il ne faudrait rien moins que le puritanisme radical et « sabreur » des wahhabites d'Arabie, encore que ceux-ci savent céder parfois à un certain opportunisme. En résumé, donc, dans l'Islam pas de hiérarchie, pas de sacerdoce, pas de magistère, pas d'unité organique, pas de « subordination régulière entre les différents membres et les différents groupes ».

En même temps qu'il présente cette ample brèche par où pénètrent facilement les divisions et les caprices, l'Islam officiel s'est coulé dans le cadres rigides et étroits de la « révélation » et de la « tradition », considérées l'une comme divine, éternelle, l'autre comme un idéal complet, parfait, excluant toute retouche ou développement ; aussi l'Islam souffre-t-il d'une cristallisation dogmatique et légale qui semble le rendre incapable de s'adapter, sans altération essentielle, à l'évolution de l'humanité. Ce n'est pas que certains principes de renouvellement ou d'adaptation fassent défaut ; mais qui les appliquera avec autorité et comment les appliquer ([13]) ?

L'Islam a bien eu l'idée de sortes de conciles oecuméniques, en acceptant — inégalement d'ailleurs selon les rites et les sectes — comme organe législatif l'*ijmâ'*, le consensus, l'accord de l'ensemble de la communauté représentée par le corps de ses « docteurs de la loi », appelés *'ulamâ'*, (analogue au consensus prudentium de droit romain) ; cela implique une certaine liberté laissée à l'effort personnel ; mais cette liberté eut vite un objet bien limité et fut assez tôt suspendue ; d'où la théorie, qui ressemble à un expédient, du « réformateur », mieux du « rénovateur » (*mujaddid*) que Dieu envoie à l'aurore de chaque siècle, Ghazâlî, par exemple, au début du XII[e], et Muhammad 'Abdu au commencement de celui-ci.

(13) On pense aux principes : 1°) de l'effort personnel (ijtihad) susceptible d'erreur ; 2°) de l'emprunt aux différents rites en vigueur pour constituer une législation plus souple (talfiq) ; 3°) de la primauté de *l'utilité actuelle* de la communauté sur les textes législatifs anciens (maslaha). C'est en Arabie seulement que l'on croit à une adaptation sans altération ; la solution d'Ibn Séoud tient du placage superficiel et du parallélisme violent entre l'Islam et les emprunts à la « civilisation » moderne.

Mais il faut noter que les *'ulamâ'*, les « docteurs de la loi », ne sont en rien assimilables aux prêtres et aux membres enseignants de l'Eglise du Christ ; « ce sont des laïcs auxquels d'autres laïcs, hiérarchiquement leurs égaux », peuvent demander des avis sur des points de la loi musulmane. Le soin spirituel des fidèles et la garde du dépôt doctrinal ne se trouvent en réalité confiés à personne. Le chef de la communauté, comme d'ailleurs, au moins à quelque degré, tout membre de cette communauté, a la charge « de prescrire le bien et de prohiber le mal », sorte de pouvoir exécutif qui appartient à tous et éminemment au souverain.

L'ancien calife de Constantinople n'était pas une sorte de pape musulman. Depuis le 3 mars 1924, date de l'abolition du califat, l'Islam vit sans calife et ne semble pas du tout perdre le sens de son rôle de religion supra-nationale. Au contraire, la notion de « communauté » semble se rajeunir. Après un moment de désarroi il est vrai (14), l'Islam donne les signes d'un renouveau incontestable, en tant même que religion, et semble vouloir efficacement une unité réelle. Les musulmans ne s'entendent pas encore bien à ce sujet ; mais il faut remarquer l'effort sensible que l'on fait dans le sein de l'Islam pour pacifier certaines haines intestines très anciennes et pour tenter des rapprochements entre groupes opposés. En essayant d'adoucir, de fermer les yeux, d'oublier, jusqu'au jour où on pourra tout effacer, on veut maintenir et fortifier l'union entre tous les fidèles qui croient au Livre d'Allah, qui prient dans la direction de la Mekke, qui participent « non seulement aux mêmes gains commerciaux, mais encore à la même nourriture (viandes égorgées de façon spéciale), aux mêmes liens conjugaux (15), aux mêmes cimetières (16), qui reconnaissent les cinq devoirs d'obligation : le témoignage que Dieu est unique, la prière [quotidienne et] du vendredi, la dîme, le jeûne et le pèlerinage ».

(14) La question du Calife n'est pas absolument morte. On en parle à propos du pieux roi d'Egypte, Farouq ; le chef d'Al-Azhar (Université religieuse du Caire) aime bien le faire saluer de ce titre par ses dix mille étudiants. Des journaux anglais et français (en particulier d'extrême droite) ont parlé de cette « candidature » avec sympathie. Le roi est réservé.

(15) Cfr l'alliance des deux maisons d'Egypte et d'Iran.

(16) D'où la grave affaire des naturalisés français de Tunisie exclus des cimetières musulmans.

Vie religieuse.

Dépourvu d'une hiérarchie sacrée et légitimement enseignante, dépourvu de sacerdoce, l'Islam n'a pas non plus de sacrements et ne fait pas entrer le sacrifice dans le culte comme élément constitutif (17). L'enseignement religieux veut que le culte extérieur soit doublé de « l'intention », qui l'intériorise et lui donne même toute sa valeur (*innamâ l-aʿ mâlu binniyât* : les actes n'ont de valeur que par les intentions qui les animent, aurait dit le prophète de l'Islam). Mais d'une part l'Islam accorde une si grande importance aux actes extérieurs, aux rites, à l'accomplissement manifeste de la loi ; et, d'autre part, il étudie avec une minutie désespérante les qualités et les défauts extrinsèques, ne recherchant que « la trace sociale du péché » et laissant chacun vis-à-vis d'un Dieu inacessible, « calcinant » à force de transcendance, pour le perfectionnement intérieur et la ferveur de l'âme ; et, ainsi, il se trouve dépourvu de moyens actifs et constants de vivification, il ne connaît aucun remède efficace à la routine ; le vie religieuse en devient timorée et formaliste, tout en gardant beaucoup de dignité et de solennité. Le nom d'Allah intervient constamment, les musulmans « pieux » récitent le Qoran par cœur et sans discontinuer, ils en appliquent les paroles à bien des circonstances de leur vie, puisque ce Livre est la parole d'Allah et contient absolument tout ; mais chez les meilleurs on rencontre une étrange conception de la miséricorde d'Allah qui pardonne tout sauf le « *chirk* », « l'associationnisme » pourrait-on dire, le fait de ne pas reconnaître l'unicité de Dieu ; et cela conduit à bien des accommodements avec la loi d'Allah et avec les droits du prochain, du moment que cela reste « caché » (*tasattur*) entre le délinquant et Allah, du moment que les apparences sont sauves et qu'il n'y a pas de scandale. La conception du péché se trouve être ainsi moins vive, et l'attitude à l'égard de Dieu plus intellectuelle, plus abstraite, donc lointaine et superficielle, réduit généralement la « force

(17) Le seul « sacrifice » que l'Islam admettrait est celui de la guerre sainte. Le sacrifice qui a lieu à la Mekke, à l'occasion du pèlerinage, et qui est répété, simultanément, dans tous les pays d'Islam et dans presque toutes les maisons musulmanes, commémore, dans la pensée du musulman, celui qui a été demandé par Dieu à Abraham et dont la victime est, pour la quasi-unanimité des musulmans, *Ismaël*, non Isaac (quelques auteurs anciens avaient cependant parlé de ce dernier).

efficiente orientée vers le bien » que contiennent les doctrines de l'Islam et qu'il serait déloyal et nuisible de nier et d'étouffer.

Il s'est d'ailleurs trouvé dans l'Islam, à diverses époques, des âmes intérieures. Le mouvement ascético-mystique musulman, connu sous le nom de *sufisme*, a essayé une libération — suspecte et même désaxée chez plusieurs de ses membres, disons-le — une libération de l'étreinte canonique et légale de l'enseignement orthodoxe. Caractérisé par une méditation intérieure du Qoran, non exclusive d'influences diverses, grecques, hindoues et chrétiennes, ce mouvement s'exprima en des âmes profondes, dont l'une au moins, celle d'Al-Hallâj, que les travaux de M. Massignon ont introduite d'une manière saisissante dans l'histoire de la pensée religieuse de notre temps ; elle pourrait bien, comme un cas extraordinaire et une question passionnante posée aux chercheurs catholiques, contribuer au « développement » de l'un ou l'autre point de la théologie vivante de l'Eglise (18).

Malheureusement l'hostilité des « docteurs de la loi », comme aussi l'absence d'autorité doctrinale susceptible de guider et de protéger ce mouvement d'intériorisation de l'Islam, gênèrent considérablement celui-ci, malgré certains efforts de modération et de synthèse, ceux de Ghazâlî († 1111) par exemple. A côté de déviations doctrinales et morales, et donc de systèmes théoriques et pratiques que l'orthodoxie doit suspecter, les quelques cas où l'on croit entendre le son d'âmes ayant réellement « partie liée avec Dieu » n'ont pas engendré dans l'Islam de ces écoles de sainteté, d'apprentissage du don de soi, de service de Dieu dans les plus petits des siens, qui jaillissent du christianisme catholique, aujourd'hui comme hier, écoles de spiritualité où l'on tend à acquérir « l'esprit » d'un fondateur, d'un « Père » qui fut en toute particulière « disponibilité » à l'égard de Dieu, dans une orientation ou dans l'autre, avec l'accent sur tel ou tel aspect de la vie intérieure ou des besoins du temps, et qui, dans la mesure même où il a aimé Dieu, où il l'a contemplé, se trouve investi d'une mission spirituelle et même sociale : un François d'Assise, un Vincent de Paul, par exemple.

Le grand effort d'intériorisation du mouvement ascético-mys-

(18) Cfr le livre du R. P. Maréchal, S. I., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, Bruxelles ; Paris, 1937, pp. 487-531.

tique de l'Islam aboutit aux confréries religieuses ; assez populaires dans le monde islamique tout entier, elles ne sont pas sans mérite moral ou intellectuel ici ou là, mais elles ont généralement dégénéré en « maraboutisme » (19), en culte du merveilleux et de l'illuminisme, en recherche systématique de l'extase par l'usage d'excitants ou par des moyens inhumains, en superstitions, et presque toujours en exploitation financière ou politique de la crédulité. Mais il faudrait se garder de confondre avec l'Islam les jongleries et acrobaties parfois sanglantes de certaines confréries, que des amateurs de pittoresque décrivent avec complaisance et sur lesquelles des polémistes ont appuyé avec une insistance qui tombe à faux et qui peine à cause de son inutilité et son apparence de parti-pris. Non seulement les « docteurs de la loi » musulmane se sont toujours élevés contre ces confréries, mais encore et partout le renouveau musulman les considère avec hostilité et vise à leur suppression, malgré les services qu'elles ont rendu à l'Islam en le propageant, en développant une certaine piété dans les âmes et en sauvant de l'étouffement des rites certaines « postulations mystiques ».

La guerre sainte.

On a pu faire dire à Muhammad que la « grande guerre sainte » est celle que l'on mène contre soi-même pour se réformer moralement et que l'autre guerre, celle qui consiste à porter la domination musulmane dans les pays infidèles, n'est que la « petite » guerre sainte. Mais, comme on vient de le rappeler rapidement, l'effort de l'Islam vers une vie plus intérieure se trouve assez limité et même assez dévié. Il semble bien que la vraie guerre sainte reste celle que l'on mène contre les non-musulmans. Bien que non obligatoire pour tous les musulmans individuellement, chaque « croyant » porte au fond de l'âme quelque chose du caractère belliqueux du monothéisme musulman, qui a l'ambition de se faire reconnaître de toute la terre.

C'est précisément cela qui fait le musulman. On rencontre parfois une confusion dans certains esprits, qui savent que la circoncision est connue et pratiquée dans les pays d'Islam, com-

(19) Les musulmans du peuple appellent nos missionnaires « marabouts » des chrétiens et ils les respectent beaucoup et aiment bien recourir à leurs soins médicaux, parfois avec une pensée de superstition.

me un héritage judaïque ou en continuité avec une coutume ancienne de l'Arabie (20) ; ce n'est pas cette opération qui fait de l'enfant un musulman ; c'est la profession de foi en l'unicité de Dieu et en la mission prophétique de Muhammad. Et cette profession de foi renouvelée souvent verbalement ou par le geste de lever l'index de la main droite, pendant la prière rituelle comme au moment de la mort, suffit pour assurer le salut du « croyant ». C'est le point central de l'Islamisme, l'attachement à une profession de monothéisme « pur ». Inconsciemment on en arrive à cette attitude : « Peu importe le reste si cela est sauvegardé ! »

Nous le disons nous aussi ; « Praeter fidem cetera non cures... fides enim est radix et caput », dit saint Jean-Chrysostome (21). Mais pour nous la foi ne va pas sans l'espérance, sans la contrition et sans la charité ; la morale et le dogme sont harmonieusement et *organiquement* unis. Pour les musulmans la foi prime ; tout, nous l'avons déjà dit, est objet de précepte négatif ou positif, strict ou large : on est récompensé quand on obéit, on est puni dans le cas contraire, bien qu'il ne répugne pas au concept musulman de Dieu qu'il n'en soit pas ainsi ; mais ce qui conduit en paradis ou en enfer, c'est le fait de croire ou de ne pas croire en l'unicité de Dieu.

C'est sur ce point : l'attachement à une foi monothéiste stricte, rigide, dépouillée, que se centre l'âme musulmane ; c'est là qu'elle puise sa fierté, son esprit de conquête, son caractère belliqueux ; c'est de là que naît le devoir de la guerre sainte (22). Toutes les confessions religieuses seront l'objet des attaques de l'Islam sur ce point. Les « gens de l'Ecriture », c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, auxquels s'ajoutèrent très tôt les « sabéens » (sans doute des païens de Mésopotamie), ne sont pas épargnés dans ces attaques ; ils sont cependant tolérés ; la reconnaissance de la doctrine musulmane ne leur est pas pro-

(20) Il faut noter qu'Abraham circoncit Ismaël seulement après avoir reçu la promesse d'alliance *réservée à Isaac et à sa postérité,* alors qu'Ismaël, à cause de l'intercession d'Abraham, devait bénéficier d'une bénédiction temporelle (*Gen.* 17).

(21) Hom. 33 in Math. n. 2.

(22) On a pu remarquer la réponse du chef de l'Université d'Al-Azhar au discours de Mussolini au sujet du « Sabre de l'Islam » qui lui avait été remis en Libye... conception étrange !... La désignation « sabre de l'Islam » est très caractéristique et a été, elle, bien choisie.

posée, comme aux autres, dans la fameuse alternative, vraie théoriquement, pas toujours pratiquement, du « crois ou meurs » ; ils doivent être placés sous la domination musulmane, payer une taxe et être humiliés, et alors leurs vies et leurs biens sont sous la protection de l'Islam et leur culte peut s'exercer dans certaines conditions. Cela ne veut pas dire que leur doctrine religieuse n'est pas souillée d'idolâtrie comme celle des autres religions ; toutes ces religions viennent de la révélation divine mais toutes, sauf l'Islam, sont altérées et pénétrées de ce « *chirk* », cet « associationnisme » polythéiste, dont il faut qu'elles se purifient et dont l'Islam a la mission d'ôter de par le monde les épaisseurs de ténèbres opaques. Seuls les musulmans, croient-ils, ont le droit de parler de Dieu, car seuls ils en parlent correctement ; et parce que les autres religions, même celles des « gens de l'Ecriture », n'ont point de doctrine pure sur ce point, rien de ce que font leurs adeptes n'a de valeur ; prières, œuvres de charité, vie contemplative tout cela est « creux » et « invalide » : la doctrine du strict monothéisme musulman y fait défaut ; bien des fois des chrétiens pieux, sincères et désintéressés, missionnaires ou autres, se sont attiré cette réflexion : « Aslem ! fais-toi musulman ! il ne te manque que cela ! (23).

Quelques « dominantes » psychologiques.

Ainsi tout musulman se sent, confusément au moins, en possession d'un credo, d'une législation morale et cultuelle, bien plus d'un code social, d'une explication des choses et de l'histoire, d'un jugement de valeur sur tout ce qui n'est pas l'Islam, le tout venu de Dieu ou du moins garanti par son autorité ; par-dessus tout il se sent « élu », choisi, appelé à être le témoin et peut-être le combattant, le champion, le « martyr » du Dieu unique ; cela caractérise tous ceux qui se réclament de l'Islam, fussent-ils les plus ignorants de ses enseignements, les moins fidèles à ses prescriptions ; c'est le moi et le non-moi ; et c'est, dans le domaine politique, le « *dâr-l-islâm* » et le « *dâr-l-harb* », c'est-à-dire la terre d'Islam et la terre de la guerre ; l'univers est partagé en deux portions ; l'une relève effectivement de

(23) Nous avons dit plus haut les variations du Qoran au sujet des chrétiens et de leurs moines. D'autres cas pourraient être cités.

l'autorité musulmane, l'autre doit en relever par conquête : l'Islam ne se reconnaît d'autres limites que celles du globe terrestre.

Cette attitude se manifeste également dans l'apologétique. Le christianisme, pour ne parler ici que de notre religion, est pour tout musulman une affaire jugée et classée. Il vient de Dieu, bien sûr ; du moins dans ce qu'il a d'authentique, de non-remanié, dans ce qui n'est pas faussé, altéré par ses sectateurs ; mais cette religion est ou bien reprise, adoptée et continuée par l'Islam, ou bien abrogée, dépassée par lui. Au point que, pour les musulmans, se convertir au christianisme est un non-sens, car c'est une régression. Même les jeunes ou moins jeunes « rationalisés » conçoivent qu'un musulman cesse de croire en Allah (pourvu qu'il ne le crie pas sur les toits), mais non qu'il rebrousse chemin vers une religion désuète. Le problème est tranché, la solution est prête, simple, commode. Même quand on ne pratique pas sa religion, même quand on en ignore bien des choses essentielles, on a la certitude de son droit. D'où la grande fierté, l'assurance déconcertante et cette sorte d'inaccessibilité que l'on rencontre chez le musulman le moins cultivé, le plus illettré ou le plus terre-à-terre au point de vue moral.

Elle se manifeste aussi dans ce qu'on pourrait appeler le « tempérament » musulman, présentant à la fois un étonnant mélange d'idéalisme et de sensualisme, de dignité et de rouerie, de distinction et de misère ([24]). Allah seul compte ; croire en son unicité suffit pour le salut ; la pratique des prescriptions qoraniques, dont un bon nombre peut conduire à un niveau moral élevé, devient littérale et formaliste, ou bien reste ignorée d'une masse illettrée et matériellement misérable ou encore fléchit par l'effet de la paresse qui n'est pas un défaut spécifiquement musulman. Le « fatalisme » auquel tendent les âmes musulmanes ne vient pas de la doctrine de la prédestination, qui dans ses racines est analogue à celle du christianisme, mais d'une insistance singulière sur la Toute-Puissance infaillible de Dieu et surtout sur la manière absolument indépendante de

(24) Nous n'oublions pas « la force efficiente orientée vers le bien » que renferme la doctrine morale de l'Islam, ni les beaux exemples que peuvent être, pour beaucoup de modernes, certains musulmans, ni enfin la courtoisie et la décence presque générales dans les pays d'Islam. Voir plus haut, p. 903, n. 5.

toute logique rationnelle dont Dieu intervient dans l'histoire humaine : variations dans les desseins, sorte d'opportunisme dans les décrets et donc une apparence d'arbitraire qui paralyse le croyant. Mais aussi le musulman est sensible à tout ce qui touche à cette doctrine, à tout ce qui peut nuire aux « croyants » ; on a pu dire que le monde musulman constituait comme une immense caisse de résonnance où les événements des contrées les plus éloignées, et parfois les moins importants, s'enregistrent par le moyen de la presse et de la radio surtout, et remuent parfois la passion des foules. Bien que de races différentes et de niveaux culturels inégaux, les musulmans ont non seulement une même structure morale et sociale, mais encore à cause de ce repli sur l'idée d'Allah l'unique, ligne de séparation d'avec tous les autres, ils ont une même façon de construire leurs villes, leurs maisons, et de disposer leurs jardins et bien des façons communes de s'exprimer dans leur art, leurs livres, leurs poèmes, leurs lettres, de s'habiller aussi, de se tenir, de marcher, d'écouter, de réagir, de manifester une grande décence extérieure.

Tenus d'être en liaison avec la « communauté » qui est chargée par Allah du travail collectif de donner « le dessus à sa « Parole », d'imposer la domination, au moins publique et au for externe, de son Unicité, ils ne se sentent pas appelés à faire part dans la vie à une certaine liberté (et moins encore à un peu de fantaisie), comme à l'esprit d'initiative, à la spéculation créatrice, à l'esprit d'aventure ou d'invention, ou même à la formation essentielle de la conscience morale personnelle. Si le chef ordonne et s'il a pris les moyens d'assurer le succès de la guerre sainte, la communauté se lèvera avec une brusque vivacité. En attendant la vie se déroule sur un rythme lent ; on en jouit sans y *être très attaché*. Il faut le reconnaître, les musulmans n'ont pas pour les biens terrestres cette soif, cette passion désolante des modernes, mais ils croient que notre nature n'est pas « déchue ». Adam a bien désobéi ; mais il a été puni et il s'est repenti : un des faits de l'histoire *discontinue* de l'humanité telle que l'Islam la conçoit, et dont le seul lien, nous l'avons déjà dit, consiste dans la reconnaissance de l'unicité de Dieu. Ce que nous voulons marquer ici c'est que l'Islam n'a pas le souci, parfois angoissant dans le christianisme, de l'éducation de « tout l'homme déchu et racheté », éducation dont Pie XI a

rappelé si magistralement et si opportunément les principes, les droits et les devoirs, dans son encyclique de 1930. Aussi, en Islam, on est enclin à jouir de ce monde et à ne pas « sortir de sa petitesse » ; Allah seul demeure (tout périt excepté son visage, dit le Qoran) ; on est à la fois affranchi des choses humaines et terrestres et « bloqué » en elles. A ce monde (25) l'Islam se sent chargé d'imposer la domination d'Allah l'unique ; mais il ne sent pas peser sur lui la charge de s'en occuper comme d'un talent confié par le Maître et auquel il faut le rapporter avec ses « fruits » ; les biens terrestres il faut en profiter, les utiliser, en jouir ; il ne semble pas que l'Islam contienne le principe de « l'humanisme intégral » ou de ce dynamisme chrétien, dont le P. Doncœur a montré bien des aspects dans ses « Propos d'Emmaüs », parus dans les *Etudes* de cette année.

Aujourd'hui.

Il n'est guère besoin d'une longue enquête pour s'apercevoir que l'Islam, et l'Islam religieux, est en fermentation ; il se réveille ; et même « l'essor » réel qu'il prend dans plus d'un pays lui donne un regain d'actualité qu'il serait néfaste de minimiser, sous prétexte que des nationalismes locaux en isolent les forces ou qu'une prochaine décomposition sociale et intellectuelle s'amorce grâce à l'influence de la civilisation matérielle et de l'esprit critique de l'Europe.

Humilié sur le point essentiel de sa mission : « combattre jusqu'à ce que les hommes reconnaissent le Dieu unique », il a, avant de pouvoir reprendre une offensive efficace, à résoudre le problème de son indépendance et du rajeunissement de ses forces (26). Même la Turquie, officiellement laïcisée et nettement orientée, dans son organisation et dans l'esprit de ses dirigeants, vers l'acquisition solide du rang d'une puissance importante et influente à la manière des puissances européennes, ne renonce pas à l'Islam comme religion privilégiée et n'a pas

(25) Et dans l'autre monde, il ne se sent nullement appelé à « jouir » d'une vision « transformante » ; « toute l'apologétique musulmane condamne comme *chrétienne* l'idée d'un Paradis de *liesse* divine » ; cfr sur ce point les lignes si denses et si suggestives de M. Massignon sur « l'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans » dans les *Etudes Carmélitaines*, octobre 1937, p. 177.

(26) Les attaques sont dirigées avec violence vers « le colonialisme ».

encore dit son dernier mot au sujet de son influence dans les pays d'Islam et de la politique qu'elle y pratiquerait. Mais si les autres pays musulmans comptent avec elle et ferment un peu les yeux sur la situation où elle s'est mise par rapport à la « communauté » musulmane, ce n'est pas sur son modèle qu'ils se proposent de se renouveler en s'affranchissant de la domination, de la protection, de l'appui ou même de l'alliance des « chrétiens » (si ceux-ci l'étaient vraiment, au moins en majorité !). L'Iran mis à part, les autres pays regardent vers l'Arabie, mais à travers l'Egypte.

L'Arabie d'Ibn-Seoud a résolu d'une manière tranchante le problème moderne de l'Islam ; il s'agit de revenir au « Livre d'Allah » et à la pratique authentique du premier siècle de la religion « définitive » : le Qoran, la prière et la guerre sainte ; exclusion de la vie publique de tout ce qui est défendu par l'Islam authentique et application rigoureuse des peines prévues, si cruelles puissent-elles paraître ; adoption des inventions et des engins modernes, tracteurs, autos et avions de toutes sortes et pour tous usages, télégraphe et téléphone, radio ; tout cela a été introduit en Arabie, par Ibn-Seoud, malgré les répugnances et même les résistances des « docteurs de la loi » en son pays, dont il a fini par se concilier l'approbation. Mais cela doit rester parallèle à l'Islam et ne pas en altérer la pureté et la simplicité ; cela seul doit être emprunté à l'Europe et non pas l'usage qu'elle fait de son intelligence, de sa richesse et de ses inventions techniques pour organiser le confort, le luxe, le sybaritisme et le matérialisme honteux qui l'affaiblit.

Attitude radicale qui n'est pas celle de l'Egypte ni d'aucun autre pays musulman et qu'il semble difficile de concevoir implantée en dehors de l'Arabie, si elle se maintient telle quelle dans ce dernier pays. L'Egypte a fait l'expérience de la lutte pour son indépendance, et elle a obtenu l'accord de 1936 qui semble combler les aspirations nationales du pays ; l'Egypte sent encore que l'Angleterre est plus que jamais là, d'où l'affaire récente des casernes ; elle goûte aux difficultés du parlementarisme, de « la querelle des anciens et des modernes » dans le domaine social comme en matière religieuse, linguistique et littéraire, sans parler du problème si complexe de l'émancipation de la femme. Des libertés sont prises et des réactions leur répondent ; des transformations progressives s'opèrent cepen-

dant ; mais nettement inspirées du passé musulman du pays ; l'Egypte veut être un pays musulman moderne qui se suffit ; l'élément strictement musulman exerce une influence sans cesse croissante : un enseignement religieux méthodique s'organise en vue d'une islamisation plus profonde et plus rationnelle de la masse et d'un rayonnement musulman, au moins culturel, de par le monde entier, en commençant par les terres d'Islam (27).

Si l'on veut se permettre une comparaison qui vaut ce qu'elle vaut, on pourrait dire qu'aux yeux des musulmans l'Islam est réduit à l'état d'or brut en Arabie sous la garde de bédouins motorisés ; en Egypte, on tend à affiner cet or brut, à frapper monnaie et à fabriquer des bijoux (il y aura des faussaires !) ; ailleurs on n'a, ou presque, que des billets de banque et on rêve de la monnaie solide, que l'on croit l'Egypte à même de diffuser dans le monde. C'est dans ce sens qu'il faudrait peut-être entendre le pan-islamisme et, à un moindre degré, son instrument le pan-arabisme. La meilleure expression de cet état d'esprit me semble contenue dans les lignes qui ouvrent le « plan de réformes » de « l'Unidad Marroqui », organe du nationalisme marocain dans la zone de Franco ; nous les citons tout au long (28).

(27) Missions yougoslave et surtout chinoise à Al-Azhar (celle-ci aux frais personnels du roi) ; missions d'étudiants Azhariens en Europe avec la consigne de ne pas se contenter d'apprendre mais de chercher à faire pénétrer l'Islam dans ces pays. — L'alliance de la Maison d'Iran et de la Maison d'Egypte peut avoir les conséquences les plus diverses dont il serait prématuré de juger ; il pourrait y avoir regain d'islamisme en Iran et renforcement du flot religieux ascendant en Egypte ; ou, au contraire, fléchissement de la tension de l'esprit musulman en Egypte. Je n'ai pas remarqué, dans les journaux d'Egypte, que l'université d'Al-Azhar ait été représentée parmi les délégations qui ont félicité le roi à l'occasion des fiançailles de sa sœur ; mais cela pourrait m'avoir échappé. En tout cas, vers la fin de leur séjour au Caire, les visiteurs iraniens ont été reçus à Al-Azhar et par l'« Association de la Jeunesse musulmane » aux cris de « L'Unité musulmane ! L'Unité musulmane ! ». Un rapport ayant pour but d'intéresser davantage l'Iran à la question palestinienne a été également remis au Président du Conseil iranien par les « Arabes de Palestine ». Les journaux turcs ont cependant « mis les pieds dans le plat » en soulignant l'importance « politique » de ce rapprochement ; la religion « ne divise *plus* » les pays d'Orient (cfr sur ce dernier point *al-Ahrâm* du 16 juin 1938, p. 9). La question du Califat va-t-elle se trouver écartée pour un moment ou bien entre-t-elle dans une nouvelle phase d'évolution ?

(28) D'après le supplément numéro 1 de l'*Afrique française,* janvier 1938. Tous les mots en italiques le sont dans l'*Afrique française.*

« *Notre attitude vis-à-vis de l'Islamisme.* — Le mouvement de *Unidad Marroqui* est un mouvement musulman, dans son esprit et dans ses manifestations ; il considère que la religion officielle des musulmans dans le présent et dans l'avenir est la religion islamique véritable (29), à cet effet, il s'engage à protéger l'Islamisme au Maroc contre toute attaque de l'intérieur et de l'extérieur, et non seulement à le protéger, mais à travailler en sa faveur, à le fortifier en répandant ses principes véritables parmi les Marocains dans les campagnes et dans les villes, et en ne permettant à aucune croyance, quelle qu'elle soit, d'occuper sa place au Maroc. *Unidad Marroqui* combat, de toutes ses forces, tous les principes matériels et destructeurs, contraires à l'Islam dogmatique, politique et économique (30), et ne laissera aucune possibilité de propager tous ces principes parmi les coreligionnaires musulmans, ni en public ni dans le privé. Son idéal à cet égard est d'imprimer au gouvernement marocain et au territoire entier du Maroc le sceau de l'Islamisme brillant, florissant et tolérant, que l'humanité a connu à l'âge d'or.

« *Notre attitude vis-à-vis du pan-islamisme.* — Le mouvement de *Unidad Marroqui* comprend le pan-islamisme comme un mouvement d'affection, d'amitié spirituelle et de fraternité sentimentale entre les communautés et les nations qui croient à l'Islam dans les différents continents, et il ne voit pas en lui un mouvement politique ayant pour objet de créer un empire prépondérant et menaçant pour les nations non musulmanes, comme se l'imaginent les « fabriquants de nouvelles » (*novilistas*) de l'occident. C'est pourquoi *Unidad Marroqui* croit au pan-islamisme, dans un sens sentimental et spirituel, et il considère comme très naturelle l'existence de ce mouvement fraternel parmi les 400 millions d'âmes qui ont la même conception de ce monde et de l'autre et qui sont semblables dans leur constitution intérieure individuelle et dans leur organisation extérieure et sociale. Fraternité qui ressort aussi des expériences et des crises subies par les croyants d'autres religions. Le résultat lo-

(29) Cette manière de souligner par caractères espacés n'est pas dans le texte de l'*Afrique française* ; nous l'avons adoptée : *ici* pour attirer l'attention sur l'effort de réforme intérieure, *plus loin* pour marquer l'esprit « communautaire » et belliqueux du jeune Islam. Le chef d'*Unidad Marroqui* a visité l'Egypte tout récemment, pour consolider « les relations culturelles et scientifiques » de l'Egypte et du Maroc.

(30) C'est le marxisme qui est visé ici, semble-t-il.

gique de cette attitude est que, quand le dogme de l'Islam ou sa loi seront exposés à un péril évident, dans quelque région que ce soit, *Unidad Marroqui* se solidarisera avec les autres organisations musulmanes dans la résistance contre le danger commun, par tous les moyens de solidarité.

« *Notre attitude vis-à-vis de l'Arabisme.* — Le mouvement de *Unidad Marroqui* considère la langue arabe comme la langue officielle unique du Maroc musulman depuis l'adhésion des Marocains à l'Islam, puisque cette langue a été, pendant plus de treize siècles et demi, la seule langue de la religion, de l'administration et de l'enseignement, la seule langue littéraire et le moyen unique de compréhension entre l'Etat marocain et les Etats étrangers. *Unidad Marroqui* attribue aux restes des dialectes berbères qui subsistent au Maroc une valeur très secondaire, parce que ce sont des dialectes locaux, vulgaires, et qui ne représentent ni culture, ni science, ni civilisation, et parce que les Marocains ne peuvent pas communiquer par cet intermédiaire avec les courants culturels anciens et nouveaux. C'est pourquoi *Unidad Marroqui* combattra toute tentative de « berbériser » de nouveau les Marocains ou de paralyser le courant d'arabisme parmi eux et, en même temps, il dirigera tous ses efforts pour généraliser la langue arabe et sa culture dans toutes les villes et campagnes, jusqu'à ce que ce soit la seule langue de la nouvelle renaissance marocaine. De la même manière que le castillan a unifié l'Espagne et que le français a unifié la France, alors même qu'existent dans ces deux pays des dialectes et des langues locales.

« *Notre attitude vis-à-vis du pan-arabisme.* — Le mouvement de *Unidad Marroqui* croit au pan-arabisme comme à un mouvement spirituel et sentimental parmi les nations de langue arabe en Asie et en Afrique, semblable au pan-hispanisme qui relie actuellement l'Espagne et l'Amérique du Sud, et il considère comme naturelle l'existence de ce mouvement entre des frères issus d'une même famille et qui se sont nourris de la même culture. Le résultat logique de cette attitude est que, si la culture ou la race arabe sont exposées à un péril évident, dans quelque région du monde, *Unidad Marroqui* se solidarisera avec les organismes arabes par tous les moyens de solidarité, pour résister au danger commun ».

Conclusion.

Cette citation est très longue mais elle ne semble pas trop hors de propos. Elle exprime l'effort du jeune Islam et souligne la leçon qu'il a tirée du contact avec l'Europe à laquelle il a été soumis ou dont il dépend encore ; Europe matérialiste et déchirée et affaiblie ; Europe aussi qui lutte : le reflet de la guerre actuelle de l'Espagne par exemple n'est pas absent de ces lignes ; Europe enfin contre laquelle le jeune Islam, *qui veut se purifier et s'approfondir,* se met en état de défense religieuse aussi bien que politique et économique, et se sent capable de cimenter l'union impressionnante des pays arabes de la Méditerranée ; ce jeune Islam possède, à la fois comme un cautère dans le flanc et comme un feu purificateur, comme une force totalitaire théocratique et munie, mais sans compromission, de moyens modernes, le royaume arabe de la Seoudiya ; de là s'étend sur le monde musulman nouveau le souffle puissant de l'Islam pur, primitif et dominateur ; cet Islam que le Qoran appelle « la meilleure des communautés », arbitre et « juste milieu » entre le judaïsme et le christianisme, témoin et justicier d'Allah l'Unique à travers tous les peuples.

Cette description de l'Islam moderne est exacte. Mais elle ne doit pas immobiliser notre compréhension de l'Islam et la charité de notre sacerdoce en une sorte de vision « apocalyptique » de l'avenir. Tout en ne méprisant pas la noblesse, le caractère tout de même chevaleresque de l'idée de « guerrier d'Allah », nous devons compatir à la « solitude » où l'Islam enferme la créature, à « la petitesse » où il la laisse à cause même de la conception qu'il a de Dieu ; et sans croire que nous ayons le monopole de *la charité,* il nous faut résolument et, probablement longtemps encore, la pratiquer *pour deux,* car elle nous est confiée.

Paris, 24 juin 1938.

Fr. Jean ABD-EL-JALIL, O.F.M.

COMMENT NAQUIRENT NOS PLUS ANCIENNES PAROISSES EN BELGIQUE

Commencée sans doute dès le III^e^ ou le IV^e^ siècle, interrompue au V^e^ par les invasions et l'établissement des Francs dans la plus grande partie du pays, l'évangélisation de la Belgique fut reprise sérieusement au VII^e^. Elle s'acheva dans le premier quart du VIII^e^ siècle. A l'époque de conversion remontent les évêchés entre lesquels se répartira jusqu'en 1559 presque toute la Belgique chrétienne. Ce sont, en allant de l'Ouest à l'Est, les diocèses de Thérouanne, de Tournai, de Cambrai et enfin de Liége. Cette dernière ville avait succédé comme résidence épiscopale à Tongres et à Maastricht. On comptait naturellement dans ces diocèses, vers la fin de l'époque mérovingienne, un bon nombre d'églises. Mais parmi celles des agglomérations urbaines, d'origine romaine ou plus tardive, une seule en général peut être appelée paroisse. Dans les campagnes, très rares sont les églises qui méritent vraiment le même titre. Or du VIII^e^ au XII^e^ siècle on assiste à la multiplication des paroisses urbaines et rurales. Nous voudrions retracer brièvement cette histoire.

1. *Problème complexe.*

La question de l'origine des paroisses et de leurs développements nous semble être une des plus difficiles de l'histoire religieuse.

Elle a sans doute fait l'objet d'études d'ensemble dont la plus célèbre est celle d'Imbart de la Tour (1). On lui consacra également dans plusieurs pays, et notamment en Belgique, des études particulières. Les unes et les autres rendent de grands services aux historiens. Mais les travaux d'histoire locale sont encore trop peu nombreux ; quant aux synthèses, elles demanderaient certaines retouches (2).

(1) *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IX^e^ au XI^e^ siècle.* Paris, 1900.

(2) Ainsi celle qui a été citée à la note précédente doit être complétée par l'article de W. Seston, *Note sur les origines des paroisses rurales,* dans la *Revue d'hist. et de philos. relig.,* t. XV, 1935, pp. 243-

La principale difficulté du sujet provient, nous semble-t-il, de la pénurie des sources, au moins pour l'époque envisagée dans cet article. Car, pour la Belgique en particulier, ce qu'il nous reste en fait de pouillés (listes de toutes les paroisses des diocèses), de statuts diocésains, de procès-verbaux des visites des évêques et des doyens, est bien postérieur au début du XII[e] siècle. Il faut le plus souvent se contenter auparavant de chartes et de chroniques d'abbayes. Mais, s'ils nous permettent de constater l'existence des paroisses, ou plus souvent des églises, ces documents ne nous renseignent pas en général sur la date de leur fondation (3). Beaucoup de paroisses n'ont d'état civil pour nous que lorsqu'elles passent parmi les biens d'un établissement religieux qui veille à la conservation de ses archives (4).

La complexité du problème ressort avec évidence des diverses études locales publiées jusqu'à ce jour. Elles nous présentent un développement des paroisses différent d'après les régions. Pour nous borner toujours à quelques exemples empruntés au petit pays que constitue la Belgique : le plateau de Herve, avec ses hameaux et ses habitations isolées, ne peut être comparé à la Hesbaye, aux larges plaines fertiles et où la rareté de l'eau courante provoqua rapidement des groupements compacts sur certains points. Aussi, dans la première région, à la différence de la seconde, les paroisses étaient encore peu nombreuses au XVI[e] siècle et chacune d'elles comprenait plusieurs localités disséminées sur un vaste territoire (5). On peut de même opposer la région poldérienne, située le long de l'Escaut, en amont et en

254. Nous citerons au cours de ce chapitre d'autres études générales ou particulières. Pour la Belgique, nommons déjà les travaux de M.M. Laenen, Brassinne, Ceyssens. Pour l'Allemagne, le livre de P. Oster, *Geschichte der Pfarreien der Dekanate Pruem-Waxweiler,* Trèves, 1927, et l'article de H. Austerhoff, *Das Eigenkirchenwesen im Bistum Muenster,* dans *l'Archiv für kathol. Kirchenrecht,* t. CXIII, 1933, pp. 361-411.

(3) Au moins de la fondation des plus anciennes. M. Chaume, *Le mode de constitution et de délimitation des paroisses rurales aux temps mérovingiens et carolingiens,* dans la *Revue Mabillon,* t. XXVII, 1937, pp. 61-73, cite des actes épiscopaux du IX[e] siècle qui attribuent à une paroisse démembrée d'une autre un certain nombre de *villae* ou domaines.

(4) Brassinne, *Les paroisses de l'ancien concile de Hozémont,* dans le *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liége,* t. XII, 1900, p. 246.

(5) *Ibidem,* pp. 242 et 243.

aval d'Anvers, ainsi que la Campine d'une part, et, de l'autre, le Brabant. Dans les terres basses du fleuve où, à l'origine, les inondations étaient fréquentes, où la population ne se groupa que lentement, on signale pendant des siècles trois chapelles seulement, celles de Lillo, de Beirendrecht et d'Oorderen. Encore continuent-elles à être en 1124 de simples dépendances de l'église baptismale d'Anvers. Pour la Campine, pendant de longs siècles dépourvue de routes et n'ayant qu'une seule rivière navigable, la Petite-Nèthe, elle dut se contenter longtemps de quelques églises baptismales comme Eeckeren, divisée aujourd'hui en dix paroisses, Gheel en sept, etc. Au contraire dans le Brabant, si l'on excepte le Sud et l'Est, encore couverts de forêts au haut moyen âge, les terres fertiles abondent, ainsi que les routes et les cours d'eau. Les circonscriptions paroissiales y apparaissent vite multipliées et exiguës. De là ces centres religieux fort rapprochés et devant leur origine à des *villae* ou domaines très voisins l'un de l'autre : Op- et Neer-Heylissem, Houtain-le-Mont et Houtain-le-Val, Neder- et Over-Humbeek, etc. (6). On pourrait aisément multiplier ces parallèles.

Divers aussi apparaissent les fondateurs des églises : évêques, missionnaires (7), moines isolés et reclus, monastères et seigneurs ; et les raisons de leur création : besoin d'une population urbaine ou rurale ; éloignement ou difficulté d'accès d'une église (8) ; accroissement de la population et création de nou-

(6) J. Laenen, *Introduction à l'histoire paroissiale du diocèse de Malines,* pp. 8-11, 18-22, 67-69, 436 et 437. Bruxelles, 1924.

(7) Les missionnaires, comme saint Amand, ont certainement fondé des églises en Belgique. Ainsi celle des saints Pierre et Paul à Anvers doit son origine au grand apôtre. Mais il faut examiner de près les légendes relatives aux fondations et consécrations d'églises par les évêques mérovingiens. Saint Remacle par exemple aurait fait la dédicace de celles de Diest, d'Aineffe, de Beauvechain, de Léau, etc., qui ont pour patron saint Sulpice, lequel saint, d'après Hériger de Liége, aurait été le maître de Remacle (E. de Moreau, *Saint Amand,* p. 96, Louvain, 1927). L'ancienne inscription d'Emael (XI^e siècle) débute ainsi : *Basilicam sacer hanc Hugbertus episcopus olim Servitio Domini populo spectante sacravit.* — (G. Kurth, *L'inscription dédicatoire de l'église de Waha,* dans *Bull. Comm. royale d'hist.,* 5^e série, t. X, p. 121). Nous n'entendons pas énumérer ici toutes les églises qui, à des titres plus ou moins sérieux, se réclament de la consécration ou de la fondation d'un saint de la Belgique mérovingienne.

(8) Ainsi s'explique par exemple le démembrement de Wandre, séparé de Herstal en 1186. J. Ceyssens, *Etude historique sur l'origine des paroisses,* dans *Bull. soc. art et hist. Liége,* t. XIV, 1903, pp. 189-190.

veaux quartiers dans les villes ; transformation d'un temple ou d'un endroit consacrés au culte païen ; désir de mettre fin à un culte plus ou moins superstitieux qui s'attache à un arbre, à une source, etc. ; présence des reliques d'un saint ou souvenir laissé par un de ses miracles ou simplement par son passage ; accomplissement d'un vœu ; enfin, surtout aux XI^e^ et XII^e^ siècles, les nombreux défrichements.

2. *Les églises dans les villes épiscopales.*

Les villes étaient fort rares dans la Belgique romaine. Au IV^e^ siècle Tongres seule méritait ce nom. Tournai est mentionnée pour la première fois vers 400 comme chef-lieu de l'ancienne *Civitas Menapiorum*. A la même époque, Cambrai remplace Bavay comme capitale de la *Civitas Nerviorum*. Peut-être, dès avant les invasions, existait-il, en dehors de ces villes, des églises dans quelques *vici* ou petits bourgs peuplés d'artisans et de commerçants, comme Arlon, Namur, Dinant, Huy, Maastricht, etc.

Pendant la période mérovingienne les endroits de culte se multiplient dans les villes, les *vici* et les grands domaines du fisc et des particuliers. Mais toutes ces églises ou oratoires ne sont pas des paroisses. Bien loin de là. Nous le verrons d'abord pour les anciennes villes.

Maastricht, résidence épiscopale, avant que Liége le devînt, compte au moins trois églises au début du VIII^e^ siècle : Saint-Servais, Notre-Dame (cathédrale) et Saint-Pierre. La première avait été construite par l'évêque Monulphe dans la seconde moitié du VI^e^ siècle pour remplacer un oratoire de bois s'élevant sur le tombeau de saint Servais. Elle était située auprès de la grande route romaine, non loin de l'endroit où celle-ci traverse la Meuse. La seconde église, Notre-Dame, se trouvait à l'intérieur de la ville. Enfin un texte nous parle d'une basilique de Saint-Pierre. Le corps de saint Lambert, ramené dans

Le nouveau curé a le droit d'exercer toutes les fonctions pastorales, sauf l'administration du baptême. Tous les droits de l'église-mère sont réservés : ainsi les habitants de Wandre continuent à payer comme auparavant les dîmes et droits de synode, de luminaire et de marguillier. Comme par le passé, ils devront continuer à assister aux réunions synodales à Herstal.

la ville épiscopale, y fut déposé. Elle desservait la banlieue au Sud entre la Meuse et le Geer. Une seule de ces églises peut être dite paroissiale, à savoir Notre-Dame. En effet, les villes mérovingiennes ne sont pas encore divisées en districts à la tête desquels un ou plusieurs prêtres exercent la charge spirituelle, avec le droit par exemple d'administrer le baptême. Les églises différentes de l'église principale possèdent sans doute un clergé. On y célèbre la messe. Mais elles ne sont que des succursales de la cathédrale (9). Cette situation rappelle l'époque antique à laquelle il n'y avait pour le diocèse tout entier que l'église de la cité épiscopale, où diocèse et paroisse se confondaient.

A Tournai, l'église-mère est également dédiée à la Vierge. En 951 seulement on mentionne pour la première fois deux autres églises, des collégiales, dont l'origine doit être notablement antérieure à cette date ; Saint-Pierre *de media urbe,* au débarcadère, et Saint-Quentin *in foro,* au marché. Le débarcadère et le marché sont les endroits où se concentre alors l'activité économique de la ville. Ils font partie du domaine de Sainte-Marie et de Saint-Nicaise, honoré comme patron de Tournai avant saint Eleuthère (10).

Nous ne savons quand ces deux églises sont devenues paroissiales. Ce ne fut sans doute pas avant le XI^e siècle.

3. *Bourgade et paroisse.*

Contrairement à la thèse d'Imbart de la Tour, il faut admettre que les premières paroisses que nous connaissons en dehors des anciennes villes épiscopales sont nées dans des bourgades ou des *vici,* non dans des domaines ou *villae.* « Grégoire de Tours, qui disposait des archives de son évêché, a dressé la liste des paroisses que fondèrent saint Martin et ses cinq premiers successeurs. Six paroisses peuvent revendiquer saint Martin comme fondateur. Au compte de chacun des évêques suivants, Grégoire de Tours n'inscrit que quatre à cinq paroisses. L'un

(9) *Saint Amand,* pp. 170-172. E. Lesne, *Hist. de la propriété ecclés.,* t. I, pp. 49-52. Lille, 1910.

(10) P. Rolland, *L'âge des églises de Tournai,* dans *Annales de l'Acad. royale d'archéol. de Belgique,* t. LXXII, 1925, pp. 120-127 ; *Les origines de la commune de Tournai,* p. 135, Bruxelles, 1931 ; *Les églises paroissiales de Tournai,* Bruxelles, 1936, pp. 1 et 2.

d'eux n'en créa qu'une. La médiocrité de ces chiffres étonne, car ces personnages nous sont présentés par leurs biographes comme les apôtres des campagnes gauloises. Ils s'expliquent pourtant quand on a remarqué que tous les noms des listes de Grégoire sont ceux des *vici* de la *Civitas Turonum* et qu'ainsi toutes les agglomérations du territoire de Tours ont été l'une après l'autre gagnées au christianisme. Hors de la ville, résidence de l'évêque, c'est donc le *vicus* qui a fourni les éléments des premières paroisses rurales » (11).

En raison de l'éloignement de la résidence épiscopale, les églises établies dans les *vici* s'émancipèrent plus vite que les églises des villes. Elles possèdent bientôt leur clergé résidant qui, sous la direction de l'*archipresbyter vicanus,* est autorisé à célébrer la messe, à prêcher et à baptiser. Ainsi les paroisses des *vici,* démembrées de l'église épiscopale, sont devenues dès l'époque franque, au point de vue spirituel, des organismes autonomes. Elles jouissent sans doute aussi, au VIII[e] siècle, comme d'ailleurs plusieurs églises urbaines, d'une indépendance économique plus ou moins grande. Tandis qu'aux origines, l'église épiscopale est propriétaire de la masse indivise des biens du diocèse, que l'évêque en est le seul administrateur, par une lente évolution, les églises filiales deviennent propriétaires distinctes de l'église-mère. Elles peuvent d'abord recueillir des dons mobiliers, comme vases sacrés, vêtements sacerdotaux, livres liturgiques, ou immobiliers, comme terres et vignes. Puis elles acquièrent le droit d'user de ces biens et la part qui doit en revenir à l'évêque se limite de plus en plus (12).

4. *Les plus anciennes paroisses de quelques villes, Dinant, Namur, Huy.*

Passons en revue quelques-uns de ces *vici,* remontant ou non à l'époque romaine, et dont un bon nombre deviendront au cours du moyen âge des villes importantes.

Dinant, Namur et Huy, ateliers monétaires à l'époque mérovingienne, sont qualifiés alors de *castra,* ce qui désigne souvent un bourg fortifié.

La paroisse primitive de Namur, Notre-Dame, a été créée

(11) Seston, *art. cit.,* pp. 243 et 244.
(12) Lesne, *op. cit.,* t. I, pp. 52-54, 60-69.

dans le bourg ancien compris entre la Sambre, la Meuse et le rocher sur lequel s'élèvera plus tard le château comtal. Elle se trouve ainsi dans le domaine de l'évêque de Liége, dont une partie seulement relèvera de l'avouerie des comtes de Namur. Aussi Albert II, pour disposer d'une église dont il soit le maître incontesté, fondera-t-il en 1047 la collégiale de Saint-Aubin (13).

A Dinant aussi l'évêque possède à l'époque mérovingienne un domaine dans lequel s'élève l'église primitive de Saint-Vincent. C'est là que sera enterré l'évêque Perpète († vers 647). Les comtes de Namur ne pourront obtenir l'avouerie de ce domaine épiscopal (14).

La *Choinsis ecclesia* ou église de Huy, mentionnée en 634 dans le testament du diacre Adalgisel-Grimo, semble elle aussi avoir fait partie du domaine des évêques de Liége. Domitien (milieu du VI[e] siècle) et Jean l'Agneau (mort vers 647) y reçurent leur sépulture.

Ces trois paroisses de *vici* devaient sans doute leur origine aux évêques. Il en était souvent ainsi pour les bourgades, même lorsque l'évêque n'y possédait pas de domaine, comme c'était le cas dans ces trois localités.

5. *Anvers.*

La première église d'Anvers doit aussi sa fondation à un évêque, à saint Amand. Elle était située près de l'Escaut, dans le *castrum* ou *castellum*, et consacrée aux saints Pierre et Paul. Un haut fonctionnaire, Rohing et sa femme, Bebelina, la reçurent en échange de Firmin, abbé du monastère de *Quortolodora* et la donnèrent à saint Willibrord. A ce moment elle possédait trois *villae* et le tiers d'un tonlieu (15).

En 836 les Normands incendièrent Anvers. On ne sait quel sort ils réservèrent à son église (16).

(13) F. Rousseau, *Actes des comtes de Namur de la première race*, pp. LIX suiv. Bruxelles, 1937.

(14) *Ibidem*, pp. LXX-LXXIII.

(15) Fl. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. I, pp. 15-20, Bruxelles, 1927. Cet auteur voit dans *Rohingus* un *ministerialis* auquel était confié le *castrum* d'Anvers appartenant au fisc. *Quortolodora* serait le nom du petit monastère établi par saint Amand à une certaine distance de l'église des saints Pierre et Paul.

(16) *Annales Fuldenses*, dans *Script. rerum germanic.*, édit. Kurze, p. 27.

Bien plus tard, au début du XII[e] siècle, l'édifice élevé par l'apôtre de la Belgique ou celui qui l'a remplacé après l'incendie de 836, en est réduit au rang de simple chapelle, dépourvue des droits paroissiaux. Son patron principal même a été changé. C'est maintenant sainte Walburge. L'église paroissiale située en dehors du Bourg, au centre sans doute d'une nouvelle agglomération plus importante, porte le nom de Saint-Michel. L'évêque de Cambrai a abandonné aux chanoines de cette église la nomination du *parochialis sacerdos,* ainsi que les chapelles annexes de Saint-Pierre, de Saint-Martin, de Sainte-Marie-Madeleine, de Sainte-Walburge du Bourg, et enfin des chapelles de Lillo, Beirendrecht et Oorderen. De son côté, le marquis d'Anvers a restitué au chapitre les deux-tiers des dîmes de cette église qu'il possédait (1119).

Un peu plus tard encore, à la suite de la prédication de saint Norbert à Anvers, les chanoines de Saint-Michel cédèrent la place aux prémontrés et allèrent s'établir à Notre-Dame. Cette dernière chapelle, dont on ne connaît pas l'origine, fut alors élevée au rang de paroisse principale. Mais les norbertins conservèrent le droit de baptiser dans l'église Saint-Michel, au moins deux fois l'an, à Pâques et à la Pentecôte ([17]).

Le fait de l'existence dans les villes du moyen âge d'au moins deux églises, l'une d'origine domaniale, l'autre d'origine libre, l'une église du *castellum,* du seigneur, du représentant du souverain, l'autre église du *vicus,* de la population urbaine, ne nous apparaît pas seulement à Anvers. Il doit avoir été assez fréquent ([18]). Nous nous contenterons de citer encore en exemple Bruges, Bruxelles et Louvain.

6. *Bruges, Bruxelles, Louvain, Malines.*

Dans la première de ces villes on fait remonter au VII[e] siècle, à saint Eloi, d'ailleurs sans preuve décisive, les plus anciens des endroits du culte : le Saint-Sauveur et Saint-Donatien. Cette dernière chapelle portait d'abord le nom de Notre-Dame. Le comte Baudouin Bras-de-Fer l'enrichit des reliques d'un évêque

(17) Prims, *op. cit.,* t. I, pp. 49-80.
(18) Laenen, *Introduction,* pp. 436-440. *Les églises primitives des villes et le problème des origines communales,* dans les *Mélanges Camille de Borman,* pp. 73-83. Liége, 1919.

de Reims, Donatien, et l'un de ses successeurs, au plus tard dans la seconde moitié du XI[e] siècle, la pourvut d'un chapitre (19).

Bruxelles dut être dotée assez tôt d'une église dédiée à saint Michel, qui paraît avoir été sa paroisse primitive, et où furent transférés en 1047 les restes de sainte Gudule. L'agglomération s'échelonnait sur les pentes de la rive droite de la Senne. Une autre église, consacrée à saint Géry, remplissait sans doute le rôle de chapelle castrale. En effet on constate l'existence dans une île de la Senne, d'un château-fort dont le premier duc connu est le duc Charles de Lotharingie (juin 977 — avant 993) (20).

A Louvain, le château des comtes paraît avoir été situé d'abord sur la rive gauche de la Dyle, au grand béguinage, dans l'ancien quartier de *Hove*, là où les Normands s'établirent et furent battus, en 891, par Arnulf de Carinthie. Le château avait naturellement sa chapelle qui servait de paroisse à la population voisine.

Mais à la fin du X[e] siècle ou au début du XI[e], nous voyons le comte Lambert le Barbu édifier un nouveau château plus au Nord dans l'île de la Dyle. La nouvelle chapelle castrale (à laquelle succédera Notre-Dame aux Dominicains, qui ne deviendra paroisse qu'en 1804), ne devait jouer aucun rôle dans la vie de la population. En effet ce prince avait fondé, à quelque deux cents mètres de son château, l'église Saint-Pierre et y avait établi les chanoines. Saint-Pierre restera « jusqu'à la fin de l'ancien régime et sans la moindre protestation, l'église-mère de Louvain, alors qu'en fait Saint-Quentin aurait pu prétendre à ce titre, puisque c'était elle qui avait en somme remplacé la plus ancienne église paroissiale de l'agglomération primitive » (21).

Dans plusieurs autres localités encore l'église la plus ancien-

(19) Voir notre article sur *Bruges*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IX, col. 890 et 891.

(20) P. Lefèvre, *Le problème de la paroisse primitive de Bruxelles*, dans *Annales de la soc. royale d'archéol. de Bruxelles*, t. XXXVIII, 1934, pp. 106-116, et P. Bonenfant, *Quelques cadres territoriaux de l'histoire de Bruxelles*, dans la même revue, même tome, pp. 5 et suiv.

(21) J. Cuvelier, *La formation de la ville de Louvain*, pp. 73 et 74. Bruxelles, 1935. Cfr *ibidem*, pp. 28-29.

ne a dû céder le pas à une église plus jeune et l'église-mère descendre au rang d'église-fille. Ainsi à Malines.

Au début du X^e siècle l'*abbatia* de Saint-Rombaut fait partie du domaine de l'église de Liége. Sous Notger, elle est occupée par un chapitre. Elle ne possédait pas encore la qualité de paroisse qui appartenait depuis longtemps, semble-t-il, à l'église Notre-Dame au-delà de la Dyle. Or voici qu'en 1134, le chapitre de Cambrai abandonne à celui de Saint-Rombaut son droit de nomination du curé de Malines. La conséquence de ce transfert se devine aisément : l'église Saint-Rombaut devint le siège de la paroisse, tandis que l'église Notre-Dame descendit au rang de chapelle annexe (vers 1200) ([22]).

7. *Multiplication des paroisses urbaines à partir du XI^e siècle.*

On peut déduire de l'exposé précédent que, si les villes romaines, franques ou médiévales de la Belgique possédèrent plusieurs églises, elles n'eurent en général à l'époque étudiée dans cet article, qu'une ou deux paroisses proprement dites. Celles-ci se multiplièrent partout au XII^e et au XIII^e siècle, parfois dès le XI^e. A l'époque de Notger (972-1008), le *Vicus Leudicus,* Liége, ne possède encore que deux paroisses : Notre-Dame aux Fonts et Saint-Adalbert. Encore la seconde ne l'est-elle que par la création de ce grand évêque. Notre-Dame est la paroisse de la Cité, dans laquelle réside le chef du diocèse, et qui est emmurée. Saint-Adalbert est la paroisse de l'Ile, séparée de la Cité par un bras de la Meuse. En dehors de ces églises paroissiales et de la cathédrale, il existe d'ailleurs un bon nombre d'églises collégiales, à savoir, pour la Cité, Saint-Pierre, Saint-Martin, Sainte-Croix, Saint-Denis et Saint-Servais, et pour l'Ile, Saint-Paul et Saint-Jean-Baptiste ([23]). Or à la fin du XII^e siècle le nombre des paroisses est monté à vingt-quatre et ce chiffre ne sera plus dépassé.

Depuis 1289, Malines est partagée en sept paroisses. A la

(22) J. Laenen, *Geschiedenis van Mechelen,* pp. 11-29, 335-339. Il faut aussi tenir compte de la disparition de plusieurs paroisses anciennes. Cfr Laenen, *Introduction,* pp. 60-67.

(23) G. Kurth, *Notger de Liége,* t. I, pp. 147-154 ; 165 et 166. Paris, 1905 ; du même, *Les origines des paroisses de Liége,* dans *Bull. soc. art et hist., dioc. Liége,* t. XVI, 1907. — L. Lahaye, *Les paroisses de Liége,* dans *Bull. institut archéol. liégeois,* t. XLVI, 1930, pp. 1-208.

fin du même siècle, Tournai possède six églises paroissiales de plus qu'en 951, sur la rive gauche de l'Escaut, et sur la rive droite, qui relève du diocèse de Cambrai, elle compte trois églises paroissiales, dont la plus ancienne est celle de Saint-Brice. A Bruxelles, un document de la seconde moitié du XII[e] siècle énumère les *dyocesani sacerdotes* de Sainte-Gudule, de Saint-Jacques, de Saint-Nicolas, de Saint-Géry et de Notre-Dame de la Chapelle. En 1252 seulement la paroisse de Saint-Pierre de Louvain est démembrée par la création des nouvelles paroisses de Saint-Michel, de Saint-Jacques, de Saint-Quentin et de Sainte-Gertrude. Au XIII[e] siècle également, Saint-Jacques et Sainte-Walburge de Bruges sont créées aux dépens du Saint-Sauveur, et Saint-Gilles aux dépens de Notre-Dame, située en dehors du Bourg. Enfin à Gand où l'église Saint-Jean (aujourd'hui Saint-Bavon), dans le *portus* entre l'Escaut et la Lys, existe depuis 966, l'accroissement de la population nécessite aux XI[e] et XII[e] siècles, la fondation de nouvelles paroisses, à savoir : Saint-Nicolas, Sainte-Pharaïlde, Saint-Sauveur, Saint-Jacques, Saint-Michel. Elles sont soumises au patronat de celle des deux abbayes sur le domaine desquelles elles ont été créées (24).

8. *Paroisses rurales.*

Après les paroisses des villes et des *vici* occupons-nous des paroisses vraiment rurales, nées en général plus tardivement mais qui se multiplièrent plus vite.

Nous disons paroisses rurales et non pas nécessairement paroisses de *villae* ou de domaines.

En effet, en Belgique, comme dans d'autres pays, certaines paroisses rurales semblent avoir eu une origine non domaniale.

Dans une étude récente, M. L. Pfleger attirait l'attention sur d'anciennes paroisses d'Alsace, comme Bettbur, Saverne, Vilz, fondées après les invasions germaniques. Elles furent créées par des missionnaires ou un groupe de paysans, avec la simple permission des évêques, dans les clans germaniques établis sur les terres conquises. Elles jouissaient donc primitivement de la liberté, mais, comme tant d'autres églises,

(24) V. Fris, *Histoire de Gand*, pp. 3-14. Gand, 1930. — H. Van Werveke, *Kritische Studiën betreffende de oudste geschiedenis van de stadt Gent*, pp. 29-31. Anvers, 1933.

elles tombèrent dans la suite entre les mains de particuliers (25).

M. le chanoine Laenen attribue une origine semblable à un bon nombre de paroisses du diocèse de Malines. D'après lui, les églises domaniales l'emportent en nombre dès l'origine, dans les régions fertiles du sud du Brabant et des pays compris entre l'Escaut et la Dendre, qui furent couvertes de bonne heure d'exploitations agricoles. Mais, notamment dans la Campine, il en est de libres, fondées par les agriculteurs. Le savant archiviste de Malines cite en exemple Heyst-op-den-Berg et Hoogstraeten. Tandis que les églises domaniales peuvent se reconnaître grâce aux souvenirs laissés par la demeure voisine du propriétaire, les églises libres ont été construites à l'extrémité du village, sur les terres communes ou sur une colline moins favorable à la culture, en dehors des terres occupées par les paysans (26).

Cependant la plupart des églises rurales furent dès l'origine des églises domaniales et privées, ce que les auteurs allemands appellent des *Eigenkirchen* (27). Elles durent surtout leur origine au fisc royal, ou à un grand propriétaire : seigneur laïque, chapitre, monastère, évêque.

9. *Paroisses établies dans les grands domaines du fisc carolingien.*

On sait combien furent nombreux en Belgique les domaines appartenant aux Carolingiens. M. Rousseau en énumère quelque quatre-vingt-dix pour l'ancien diocèse de Tongres jusqu'en 900 environ. Ils étaient principalement localisés soit dans le pays de Liége, le long de la Meuse, soit à proximité de la chaussée de Brunehaut, soit dans le Luxembourg. On se rappellera ici pour le premier groupe : Herstal, Jupille, Sprimont,

(25) L. Pfleger, *Die Entstehung der Elsaessischen Pfarreien*, dans l'*Archiv für Elsaessische Kirchengeschichte*, 1929-1934, d'après le compte rendu de G. Lebras, dans *Revue d'histoire de l'église de France*, t. X, 1934, pp. 622 suiv.

(26) Laenen, *Introduction*, pp. 50-52 ; du même, *Kerkelijk en godsdienstig Brabant*, pp. 32-34, 44-48. Anvers, 1935. Cfr Paquay, *Les paroisses de l'ancien concile de Tongres*, dans *Bull. Soc. art et hist., dioc. Liége*, t. XVIII, 1909, p. 42.

(27) Nous n'entrons pas ici dans les controverses relatives à l'*Eigenkirche* et à ses origines (ouvrages de Stutz, d'Imbart de la Tour, de M. Torres, de Poeschl, du P. Bidagor, etc.).

Theux, Baelen, Walhorn, Rechain, qui relevèrent tous dans la suite du doyenné de Saint-Remacle (28) ; pour le second : Les Estinnes, dans le Hainaut, Wasseige et Lens, dans la province de Liége (29) ; et pour le troisième : Amberloup, Glains, Longlier, Mellier, Paliseul, Thommen, Ortho, Lierneux, Bastogne.

Ces domaines ou *villae* étaient souvent beaucoup plus vastes que les localités qui ont hérité de leur nom. Ainsi celui de Glains comprenait onze villages et hameaux actuels ; la *villa* de Herstal s'étendait aux communes de Herstal, de Vivegnis et de Wandre ; celle de Wellin à huit villages ; celle de Paliseul correspondait aux paroisses de Graide, Bièvre, Oisy, Paliseul, Jehonville et Sensenruth. Sous le nom de *villa* de Longlier se groupaient trente-deux villages et hameaux, parmi lesquels la future ville de Neufchâteau ; sous celui de Mellier, quatorze hameaux et *villas*. La *villa* de Revin mesurait plus de 5000 hectares (30).

Or tous les historiens sont d'accord pour admettre qu'au IX^e^ siècle les grands domaines et surtout les grands domaines du fisc possédaient leur église.

Quelles furent les limites primitives de ces paroisses rurales ? En général, celles des domaines eux-mêmes. Car on semble admettre aussi ce second point que les frontières des paroisses primitives érigées dans les domaines correspondaient dans l'ensemble avec celles de ces domaines, comme aussi avec celles de la subdivision politique : seigneurie, ban, avouerie (31). Prenons pour premier exemple la paroisse primitive de Jupille. Elle couvrait une étendue de territoire relativement considérable et qu'on peut préciser. Or cette circonscription coïncide avec celle du baillage d'Amercœur, de l'avouerie de Fléron et

(28) Voir la carte IV : *Les domaines carolingiens du IX^e^ siècle, dans l'Est de la prov. de Liége,* annexée à l'étude de M. Brassinne, *Les paroisses de l'ancien concile de Saint-Remacle,* dans *Bull. Société art et hist. du dioc. de Liége,* t. XIV, 1903, pp. 267-367.

(29) Carte annexée à l'ouvrage de M. Rousseau, *La Meuse et le pays mosan en Belgique,* p. 244. Namur, 1930.

(30) Rousseau, *op. cit.,* pp. 221-243.

(31) Dans son étude intitulée : *Les paroisses rurales primitives et les anciennes divisions territoriales du Franc de Bruges,* dans les *Mélanges Moeller,* t. I, pp. 366-376, Louvain, 1914, M. l'abbé De Schepper, étudiant les trente-cinq *ambachten* ou ammanies du Franc-Métier et les treize seigneuries *appendentes,* prouve que, pour plusieurs de ces subdivisions politiques, c'est la *parochia* primitive du X^e^ au XIII^e^ siècle qui leur a donné naissance. Ainsi pour les paroisses d'Oostkamp, de Syseele, d'Oostkerke, de Lisseweghe, d'Uitkerke, de Vladslo.

de la seigneurie de Saive. M. Brassinne n'hésite pas à affirmer que la paroisse primitive de Jupille n'était autre que la *villa Jopiliensis* des Carolingiens (32). Dans le même doyenné de Saint-Remacle, la paroisse primitive de Theux comprenait douze de nos communes modernes, dont Sart, Jalhay, Spa et Verviers, c'est-à-dire exactement les villages qui constitueront jusqu'à la fin de l'ancien régime le marquisat de Franchimont. On a tout lieu de croire que cette paroisse primitive coïncidait elle aussi avec le domaine impérial de Theux, mentionné à plusieurs reprises, parfois même comme *palatium*, où Louis le Pieux séjourna en 820 et 826, et qui fut cédé en 898 à l'église de Liége par le roi Zwentibold (33).

10. *Fondation par de hauts fonctionnaires, des abbayes et des seigneurs, des paroisses de la Campine.*

En Campine, dont les plus anciennes paroisses sont postérieures à l'apostolat de saint Lambert et de saint Willibrord, nous allons voir les moines contribuer avec les Carolingiens ou leurs représentants à l'érection des églises (34).

En effet, au premier siècle carolingien, l'ancienne Toxandrie paraît être partagée surtout entre les comtes ou, en général, les agents du fisc impérial, et les abbayes.

Commençons par les fonctionnaires et prenons pour exemple un des doyennés de l'ancien archidiaconé de Campine, au diocèse de Liége, celui d'Eyck. Cinquante paroisses environ (églises-mères de Weert, Dilsen, Meeuwen, Kessenich, Eysden, Beeck,

(32) *Les paroisses de l'ancien concile de Saint-Remacle*, pp. 270-285.

(33) *Ibidem*, pp. 308-324. Rousseau, *op. cit.*, pp. 234-235. Plusieurs auteurs vont plus loin dans cette assimilation. Ainsi M. A. Grenier, *Manuel d'archéol. préhist. celtique et gallo-romaine*, t. VI, 2e partie, p. 940. Paris, 1934 : « Dans la plupart des régions de France, écrit-il, la *villa* carolingienne ne faisait que continuer le *fundus* gallo-romain ». Voir dans le même sens pour Jupille, J. Brassinne, *Les paroisses primitives et les anciens domaines*, dans *Annales du congrès archéol. de Gand*, t. II, 1907. Cependant des savants comme M. R. De Maeyer, *De romeinsche Villa's in België*, pp. 232-234. Anvers, 1937, et M. Chaume, *Le mode de constitution et de délimitation des paroisses rurales*, p. 9, nous invitent à la prudence sur ce point spécial.

(34) Van De Weerd, *L'organisation paroissiale de la Campine belge et hollandaise*, dans *Leodium*, t. XIX, 1926, pp. 46-58 ; *Het Landdekanaat Eyck*, Maeseyck, 1938 ; *De Maasgouw*, dans *Mélanges De Borman*, pp. 48-56.

etc.) ont été possédées par des seigneurs descendant d'un comte de la Betuwe, cité en 897, Riegfried, et de sa femme, Herisindis. Or le concile d'Eyck coïncidait avec le Masau supérieur, ancien comté, séparé au Nord, par la Meuse, de la Betuwe. Un savant auteur se croit donc autorisé à conjecturer que ce comte, dont provient notamment la famille de Loo, ou peut-être un de ses descendants, également comte, aura créé ces paroisses dans ses domaines en exécution des capitulaires de Charlemagne. Des constatations du même genre peuvent être faites pour les autres doyennés de l'archidiaconé de Campine (35).

Pour les abbayes, comme d'ailleurs pour les seigneurs et les évêques, le droit de patronage exercé sur une paroisse ne suffit naturellement pas à conclure qu'ils en ont été les fondateurs. Car ces droits ont bien souvent changé de maîtres au cours des temps. Mais si, à l'exercice par un monastère du droit de patronage ou de décimation, constaté très anciennement et auquel on ne peut découvrir d'autre origine plausible, s'ajoute, pour cette paroisse, le nom d'un patron spécialement honoré dans l'abbaye en question, alors la conclusion semble légitime. En appliquant cette méthode par exemple au doyenné d'Eyck (ancien Masau supérieur), on trouve une quinzaine de paroisses fondées par diverses abbayes : Corbie, Aldeneyck, Echternach, Susteren ; ou par des chapitres : Saint-Servais et Notre-Dame de Maastricht, Saint-Lambert de Liége, Notre-Dame de Cologne. Pour les autres doyennés de la Campine, une vingtaine de chapitres ou d'abbayes peuvent être considérés comme fondateurs de paroisses anciennes. Parmi les monastères, ceux de Saint-Trond et d'Echternach obtiennent de loin la première place. Dix-sept églises se réclament de la première de ces abbayes ; près de la moitié d'entre elles honorent saint Trond comme patron. Ainsi dans le Limbourg belge : Peer, Wychmael, Grand-Brogel, Neerpelt, Exel, Helchteren, Oostham. La seconde de ces abbayes, Echternach, possédait dès le VIII[e] siècle d'importants domaines en Campine, qu'elle tenait de saint Willibrord lui-même. Vingt-deux églises, avec ou sans filiales, semblent avoir été créées anciennement par elle en Campine belge ou hollandaise. Ces paroisses primitives étaient fort étendues. Celle de Peer équivalait à peu près au doyenné actuel du même nom.

(35) Ces conclusions, répétons-le, sont conjecturales.

A qui, des représentants de l'empereur et de ses successeurs, ou des abbayes et des chapitres, doivent être attribués le plus grand nombre de paroisses de la Campine ? Il semble que ce soit aux premiers. Les monastères et les chapitres n'ont guère organisé qu'un quart ou un tiers des paroisses primitives.

11. *Grand nombre de paroisses d'origine monastique.*

La méthode que nous signalions plus haut pour retrouver les églises paroissiales fondées par des monastères pourrait être appliquée à toute la Belgique. Ce travail long et délicat est très loin d'être achevé. Dans un pays où les abbayes mérovingiennes furent si nombreuses, et où elles s'établirent en pleine époque de christianisation, le chiffre de ces paroisses d'origine monastique est vraisemblablement fort élevé. Pour la Flandre et spécialement le diocèse actuel de Bruges, les abbayes de Saint-Bertin et de Saint-Bavon de Gand paraissent avoir contribué très largement à son évangélisation et à la création des nouvelles paroisses ([36]).

Parmi les fondateurs de celles-ci il faut enfin citer les propriétaires laïcs, non fonctionnaires.

12. *Fondations de seigneurs.*

La plupart des paroisses primitives du doyenné ou concile d'Hozémont semblent avoir eu cette origine.

Le concile d'Hozémont s'étendait presque tout entier en Hesbaye, sur la rive gauche de la Meuse (sauf Ramet, Seraing, et Ougrée), entre Huy et Liége. Il était limité par les doyennés de Tongres, au Nord, de Saint-Remacle, à l'Est, d'Ouffet, au Sud, d'Ardenne et de Saint-Trond, à l'Ouest.

On y compte seize églises primitives : Laminne, Fexhe-le-haut-clocher, Hollogne-aux-Pierres, Grâce, Jemeppe, Ougrée, Seraing, Ramet, Flémalle-Grande, Awirs, Hozémont, Amay,

(36) R. De Schepper, *Kloosters in Vlaanderen voor den inval der Noormannen,* dans *Collationes Brugenses,* t. XXII, 1922, pp. 292-297. Il est bien rare que les auteurs d'histoires d'abbayes s'attachent à rechercher les églises fondées par les monastères dont ils s'occupent. Ils parlent simplement de celles qui dépendent du monastère à un moment donné, sans rechercher l'origine de ce lien juridique. Cette dernière question d'ailleurs est souvent fort difficile à résoudre.

Haneffe, Doncelles, Limont et Celles. Quelques-unes de celles-ci ne possédaient encore aucune paroisse filiale en 1558 (Jemeppe, Ramet, Seraing, Awirs). D'autres en avaient une ou deux : Grâce (2), Ougrée (1), Flémalle-Grande (1), Haneffe (1), Doncelles (1), Limont (2), Celles (1). Enfin les autres en comptaient davantage : Laminne (4), Fexhe (9), Hollogne (4), Hozémont (3), Amay (7). En 1558, il existait sur ce territoire 49 églises et chapelles.

Le doyenné d'Hozémont, à l'opposé du doyenné voisin de Saint-Remacle, comprenait très peu de domaines carolingiens. Un grand nombre d'églises paraissent y provenir d'anciennes chapelles bâties dans la *villa* du seigneur. Mais la plupart de ces paroisses furent dans la suite à la collation de chapitres de Liége ou d'abbayes ([37]).

13. *Grand nombre des paroisses rurales de Belgique antérieures au XI^e siècle.*

Il est donc certain qu'un grand nombre de paroisses rurales de la Belgique existaient déjà à l'époque carolingienne. Nous fournirons encore deux preuves de cette assertion empruntées à des régions auxquelles il n'a pas encore été fait allusion dans cet article.

Il s'agit d'abord d'un des doyennés de l'archidiaconé de Hainaut, relevant de l'ancien évêché de Liége, à savoir le doyenné de Fleurus, qui confinait à l'Ouest avec l'évêché de Cambrai. Il devait encore être fort boisé au X^e siècle. Un acte de 980 énumère vingt-neuf paroisses qui refusèrent de porter, selon la coutume, leurs redevances à l'abbaye de Lobbes. « En examinant de près ce document, a écrit G. Kurth ([38]), on constate que les paroisses récalcitrantes, dont il est question, sont précisément, à deux près, celles qui composaient le doyenné de Fleurus en 1706. C'est donc bien ce doyenné tout entier qui, vers 980, s'était avisé de renoncer au vasselage religieux de Lobbes, et du coup nous avons la preuve de son existence à cette date reculée, ainsi que de l'immutabilité de sa circon-

(37) Brassinne, *Les paroisses de l'ancien concile de Hozémont*, pp. 241-248. Cfr p. 243. *Les paroisses de l'ancien concile de Saint-Remacle*, p. 341.

(38) *Notger de Liége*, t. I, p. 230.

scription pendant sept siècles ». Les principales paroisses citées dans ce document sont Charleroi, Courcelles, Dampremy, Fleurus, Frasnes-les-Gosselies, Gilly, Gosselies, Gouy-lez-Piéton, Heppignies, Jumet, Liberchies, Lodelinsart, Loupoigne, Marchiennes, Marcinelle, Montignies-sur-Sambre, Pont-à-Celles, Thiméon, Trazegnies.

Une région plus boisée encore est incontestablement l'Ardenne qui comprenait les doyennés de Bastogne et de Stavelot. Cet archidiaconé comptait, à sa suppression en 1807, cent vingt-sept églises paroissiales et quelque deux cents chapelles. Or, de ces paroisses quarante-cinq pour le moins remontent aux époques mérovingienne ou carolingienne (39).

Des temps mérovingiens ne datent, pensons-nous, qu'un petit nombre de paroisses vraiment rurales. Les domaines de cette époque se contentaient en général de simples oratoires, sans droits paroissiaux. Après avoir rappelé la fondation par sainte Ode, veuve, de l'église paroissiale d'Amay, près de Huy, dans la première moitié du VII^e siècle, un spécialiste de ces questions, M. J. Brassinne, ajoute que ce cas lui paraît exceptionnel : « Nous pouvons dire d'une manière générale, écrit-il, que dans les pays que nous avons étudiés, les plus anciennes de nos églises rurales datent du VIII^e siècle » (40). Or le pays spécialement étudié par cet auteur est situé le long de la rive gauche de la Meuse, en pleine Hesbaye, la partie du diocèse la plus fertile et la plus peuplée.

Bien que les données fournies ici aient été prises à différentes régions de la Belgique, elles se rapportent en grande majorité au diocèse de Liége. Mais celui-ci comprenait plus de la moitié de la Belgique et s'étendait notamment jusqu'à Thuin et

(39) D. Guilleaume, *L'archidiaconé d'Ardenne dans l'ancien diocèse de Liége,* dans le *Bulletin Société d'art et d'histoire du diocèse de Liége,* t. XX, 1913, pp. 21-599.

(40) *Les paroisses de l'ancien concile de Hozémont,* p. 278. Le testament du diacre Adalgisel-Grimo mentionne la basilique « domni Georgii in Amanio constructa, ubi amita mea requiescit ». L'église d'Amay a encore pour patron saint Georges. On y montrait le tombeau de sainte Ode, d'après la légende, épouse d'un prétendu duc, Bodegisel d'Aquitaine, et tante de saint Hubert. — W. Levison, *Das Testament des Diakons Adalgisel-Grimo,* dans *Trierer Zeitschrift,* t. VII, 1932, p. 81. On a fait à Amay la découverte d'une importante nécropole franque. Dr. B. Wibin, *Rapport sur les fouilles opérées à Amay en 1933,* dans *Bull. Institut. archéol. liégeois,* t. LVIII, 1934, pp. 81-89. Cfr *ibidem,* t. LVII, 1933.

à Lobbes. Il faut ajouter que l'histoire paroissiale de Liége a été poussée beaucoup plus que celle des autres diocèses belges (41).

14. *Les patrons des églises.*

Sur un point toutefois, qui joue un grand rôle dans cette histoire, aucun travail sérieux n'a encore vu le jour en Belgique. C'est la connaissance des patrons ou titulaires d'églises, fort cultivée en Allemagne depuis quelques années, sous le nom de *Patrozinienkunde* (42).

Dans les diverses études que nous avons utilisées jusqu'ici on cite en général les noms des patrons, pour les églises primitives. Dans le doyenné d'Hozémont, les plus anciens d'entre eux sont : la Sainte-Vierge, saint Etienne, saint Georges, saint Remi et surtout saint Martin (43). Nous pensons qu'il faut y ajouter les saints Pierre et Paul, titre de trois églises de ce concile. Pour les églises dont l'origine est au moins carolingienne, on cite encore le Saint-Sauveur, Saint-Jean-Baptiste, Saint-Jean-l'Evangéliste, Saint-André, Saint-Laurent, Saint-Michel, Saint-Maurice, Saint-Cyr (et Julitte), et parmi les saints Belges, ou au moins francs, Saint-Lambert, Saint-Hubert, Saint-Remacle, Saint-Amand, Saint-Servais, Saint-Léger, Saint-Hadelin, Saint-Sulpice. Mais il est bien rare que, comme dans le cas d'Amay ou d'Anvers, le titre de l'église soit attesté dès l'époque mérovingienne. D'une façon assez générale il se révèle à nous en plein moyen âge. Or les noms de patrons ne paraissent pas avoir toujours eu cette immutabilité qu'on leur prêtait volontiers autrefois.

15. *Domaines et revenus des paroisses.*

Le patrimoine des paroisses était d'abord constitué de leur

(41) Voir l'excellent petit répertoire de M. L. E. Halkin, *Introduction à l'histoire paroissiale de l'ancien diocèse de Liége.* Bruxelles, 1935 et son supplément, dans *Bull. Inst. archéol. liégeois,* t. LXI, 1937, pp. 261-271.

(42) Voir l'article de W. Deinhardt, *Patrozinienkunde,* dans *Historisches Jahrbuch,* t. LVI, 1936, pp. 174-207. Cet auteur énumère les principaux travaux parus jusqu'ici sur ce sujet. Il attribue avec raison de l'importance à l'article du R. P. H. Delehaye, *Loca Sanctorum,* dans *Analecta Bollandiana,* t. XLVIII, pp. 5-64.

(43) Brassinne, *Les paroisses de l'ancien concile de Hozémont.*

domaine. Chacune d'entre elles, d'après la législation de Louis le Pieux, devait pour le moins posséder une manse de douze bonniers, une *curtis*, c'est-à-dire un bâtiment de ferme, et quatre serfs pour la culture (818). Mais, grâce aux libéralités des fidèles et à celles, d'ailleurs en partie obligatoires, des curés eux-mêmes, bien des paroisses devaient être plus riches.

Au domaine foncier s'ajoutait d'abord la dîme. Sa pratique ne devint universelle et obligatoire que sous Charlemagne. Elle était payée à l'église paroissiale par tous les habitants de la paroisse et comportait primitivement le dixième des récoltes, du croît du bétail et même du produit du travail industriel. Son obligation, sur laquelle Charlemagne revint si souvent, entraîna là où elle n'existait pas encore, une délimitation nette des paroisses. Quand un propriétaire voulait construire une église sur son domaine, il pouvait le faire avec l'autorisation de l'évêque. Mais les dîmes restaient en droit à l'ancienne église. Louis le Pieux permit cependant aux églises fondées en de nouvelles exploitations (*in villis novis*) qui ne dépendaient pas encore d'une circonscription paroissiale au point de vue de la dîme, de lever celle-ci sur le territoire qu'elles desservaient. En consacrant une église nouvelle, l'évêque devait délimiter avec soin ces territoires soumis à la dîme.

Enfin la paroisse recevait les oblations des fidèles, fort diverses, et généralement en nature ; les cens ou redevances en argent payées par les tenanciers du domaine paroissial ; les sommes remises à l'occasion de l'administration des sacrements, des obsèques, etc.

Le prêtre de paroisse avait la gestion de ces biens, sous la surveillance de l'évêque et de l'archidiacre. Le produit de la dîme et des oblations devait être partagé en trois, pour l'église, les pauvres et les prêtres. Mais à ce système de division, en usage en Espagne, en Gaule, etc., s'en substitua peu à peu un autre, dit romain, et qui divisait les ressources en quatre parts : entretien des pauvres, de l'évêque, des clercs et de l'église locale. Nous savons que dans les plus anciennes paroisses du diocèse de Liége, on resta fidèle à la division tripartite. Dans les plus récentes, c'est-à-dire postérieures au IX^{e} siècle, on admit la division par quatre. Ce système toutefois ne put être appliqué qu'aux

paroisses créées dans les *villae novae,* puisque dans les autres la dîme restait à l'église-mère (44).

A chaque paroisse, même de *villa,* la législation carolingienne voulait que fût annexée une école, où l'on apprenait la lecture, le chant et le calcul. Elle avait aussi sa matricule, c'est-à-dire ses pauvres, inscrits sur son registre. Le diacre Adalgisel-Grimo déclare dans son testament de 634 que tout ce qui lui appartient dans la *villa* de Han-sur-l'Ourthe doit revenir à la matricule de l'église de Huy (45).

Le patronage ne donnait pas aux grands propriétaires ou aux abbayes et chapitres fondateurs des églises le droit de disposer des biens et revenus de celles-ci, gérés par le curé, sous la surveillance de l'évêque. On sait cependant que dans toute l'Europe féodale, du IX^e^ au XI^e^ siècles, les patrons s'emparèrent en fait de ces biens et firent entrer les titulaires des paroisses dans leur vassalité. Nous ne pouvons étudier ici cette absorption et ses conséquences. Notons simplement que la réforme grégorienne n'obtint de résultat sérieux sur ce terrain que dans la seconde moitié du XII^e^ siècle. Alexandre III conserva le droit de patronage aux patrons laïques ou ecclésiastiques qui purent livrer leurs titres ; mais il fit restituer en principe aux cures, tout au moins par les propriétaires laïcs, les dîmes et autres biens paroissiaux tombés en leurs mains.

Mais détournons les yeux du spectacle de ces pauvres curés de village dépouillés de la plupart des revenus qui leur avaient été assignés aux époques mérovingienne et carolingienne et réduits à la « portion congrue ». Le lecteur retiendra plutôt de cette étude la conviction de la grande ancienneté de nos paroisses rurales. Il comprendra aussi davantage la complexité des problèmes historiques qui se posent sur l'origine d'institutions ecclésiastiques encore vivantes aujourd'hui.

E. de MOREAU, S. I.

(44) Ceyssens, *Etude historique sur l'origine des paroisses,* pp. 168-170.
(45) Edit. Levison, *art. cit.*

POLITIQUE ET THÉOLOGIE MORALE

Problèmes anciens et nouveaux.

Considérée comme art de gouverner ou comme organisation de la société, la politique ne peut se soustraire à l'autorité de la morale naturelle et, pour un chrétien, à celle de la théologie. Les études sur ce sujet ne manquent pas ; cependant on sent plus que jamais le besoin d'une large revision des positions acquises, à cause de la laïcisation du pouvoir politique, de son extension à toute l'activité personnelle et collective des citoyens, de son intrusion dans le domaine même de la conscience. Ni la casuistique du passé, ni une casuistique purement théorique, étrangère à toute considération des faits, ne peuvent répondre aux nouvelles exigences. Ce qui fait surtout défaut, c'est une synthèse qui serve de guide moral dans l'évolution envahissante de la politique.

L'étude présente ne veut être qu'un schème sommaire, une contribution à un examen plus vaste et plus approfondi.

I

Premier problème : on a toujours dit et on répète encore aujourd'hui que l'Eglise ne se prononce pas sur la *forme* du gouvernement : c'est très juste. Mais cela peut paraître une affirmation d'école, fondée sur une classification abstraite des formes de gouvernement. Dans ce concret il n'y a pas de forme sans *contenu.* Et c'est celui-ci qui donne sa valeur à la forme. Aujourd'hui il importe moins qu'un Etat prenne la *forme* d'une monarchie ou d'une république ; il est plus intéressant d'en remarquer le *contenu,* de savoir si l'Etat est libéral ou socialiste, totalitaire de droite ou de gauche. Chacun de ces types pose des problèmes spéciaux que le moraliste a l'obligation d'étudier de près pour distinguer la matière éthique de l'élément politique. Un Etat communiste crée des situations caractéristiques qui imposent aux chrétiens des attitudes morales inconnues dans les Etats libéraux et vice versa. Il ne suffit pas de condamner les principes sur lesquels repose un Etat moderne (libéral, na-

ziste, bolcheviste, fasciste), il faut examiner à quel point en peut être influencée la conduite des chrétiens qui appartiennent à de tels États.

Un des devoirs les plus absolus de la morale chrétienne est celui d'éviter la coopération au mal. Mais jusqu'à quel degré peut-on appeler coopération au mal l'application concrète des principes politiques erronés (condamnés formellement ou non par l'Église) sur lesquels reposent les États modernes ?

Le libéralisme économique est basé sur le principe du « laisser faire, laisser passer » et sur le principe de la concurrence absolue, qui amènent inévitablement l'oppression des faibles. Si un tel système est admis dans un pays, les commerçants et industriels catholiques peuvent-ils en profiter ? Dans quelles conditions ? Et comment réparer les injustices inhérentes au système ?

Le cas du communisme économique, qu'il soit manifeste ou travesti, est aujourd'hui à l'ordre du jour. La dévaluation, l'autarcie économique, le socialisme d'État conduisent à des expériences de communisme à longue portée. Les catholiques peuvent-ils accepter des régimes de telle sorte, tâcher de profiter de leurs avantages et de s'y installer définitivement ? A quel prix devraient-ils s'y refuser ? En Allemagne et en Autriche, et maintenant même en Italie, sévit, pour des raisons de race, la persécution contre les juifs ; les effets économiques momentanés en sont avantageux pour les autres : médecins, professeurs, commerçants. Jusqu'à quel point la participation à ces mesures est-elle licite ?

II

La distinction de la forme politique et de son *contenu* (libéral, socialiste, totalitaire, etc.) invite à revoir sous un jour nouveau le problème des régimes politiques modernes. Léon XIII a conseillé jadis aux catholiques français d'accepter loyalement le régime républicain dans l'intention d'y coopérer pour le bien commun, pour l'amélioration des lois existantes et la révocation des lois antichrétiennes (février 1892) ; une telle ligne de conduite ne pouvait avoir des effets pratiques que dans un régime « d'opinion » où tous les citoyens sont libres de soutenir le programme qu'ils jugent meilleur au bien du pays et d'ap-

partenir au parti qui cadre le mieux avec leur propre mentalité ; semblable conseil pourrait-il être donné aux catholiques appartenant à un État totalitaire (de droite ou de gauche), où le non-conformisme politique, même pratique, ou bien une réserve morale, si petite fût-elle, non seulement ne seraient pas permis, mais seraient considérés comme un crime de lèse-patrie ou de lèse-autorité ?

Récemment les évêques autrichiens ont invité les fidèles à voter au plébiscite du 10 avril en faveur de l'union au Reich allemand, mais dans la suite on précisa que les instructions épiscopales n'étaient ni un ordre ni un conseil, mais signifiaient simplement *qu'il n'était pas contraire à la morale chrétienne de participer à un tel plébiscite et de voter* « oui », *en sauvegardant toutefois les droits de Dieu et de la conscience.* Nécessaire encore qu'inefficace à ce moment, cette réserve était motivée par la persécution de la part du Reich et par le principe de la race sur lequel il se base. La même formule de tolérance « sauvegardant les droits de Dieu et de la conscience » se trouve dans l'Encyclique « *Non abbiamo bisogno* » du 29 juin 1931, à propos du serment exigé de certaines catégories de citoyens par le gouvernement fasciste. La même Encyclique obligeait les fidèles à faire connaître cette réserve en cas de nécessité, pour rendre témoignage de la foi catholique ou pour éviter le scandale.

Le problème moral que pose l'État totalitaire (quel qu'il soit) n'a pas été suffisamment étudié dans notre théologie morale. Les documents ecclésiastiques (encycliques, instructions des Sacrées Congrégations, lettres épiscopales) fournissent déjà une matière considérable. Il y manque encore l'élaboration scientifique des philosophes et la discussion pratique des casuistes pour mettre en lumière toute la complexité du phénomène dans sa portée éthico-religieuse.

Le caractère essentiel du totalitarisme est tel que le citoyen est mis dans l'impossibilité de rester hors de ce système, une fois établi, puisque la politique totalitaire pénètre toute la vie : famille, culture, religion, économie, activité extérieure. En Italie, les enfants eux-mêmes reçoivent la carte de membre fasciste ; ils appartiennent au fascisme jusqu'à la mort. Il y eut des cas où les moribonds ont reçu l'invitation (qui était une obligation pour les parents) de revêtir la chemise noire comme dernier acte de foi dans le fascisme.

La louange, la flatterie font partie du système : tous ont à louer et applaudir les dictateurs, même s'ils commettent des délits. Qui aurait pu, en Allemagne, critiquer les exécutions de la nuit du 30 juin 1934 ? Dans un bulletin paroissial de Vienne, un curé (le R. P. Brettle, O.F.M.), peu de jours après l'occupation hitlérienne, écrivait ces mots stupéfiants : « Dans les journées du changement de régime un grand nombre de gens m'ont demandé comment je pouvais, en tant que pasteur d'âmes, concilier avec l'amour du Christ le fait que les Juifs seront partout remplacés dans leurs emplois. J'ai répondu que l'idée de ce remplacement a toujours existé dans le plan de la Providence divine. Personne n'a appelé les Juifs dans les divers pays de l'Europe. La question juive n'avait pas encore été résolue. Notre Führer chancelier du Reich la résout maintenant d'une manière radicale mais aussi libératrice pour les deux parties » (*Katolische Aktion in der Abservorstadt*).

Nous ne voulons juger personne ni suspecter des intentions ; nous nous rappelons que von Papen et Dollfuss reçurent ensemble la communion des mains du Saint Père ; ce fait, rendu public, fut regardé alors comme le gage d'un avenir de paix religieuse et de rénovation morale. Et qui ne se rappelle, en revanche, les deux secrétaires catholiques de von Papen, assassinés mystérieusement ? La question se pose : dans quelle mesure est-il possible à un catholique de collaborer à un Etat totalitaire ? La collaboration implique la liberté d'être en désaccord et celle de se retirer. Cela est-il possible et à quel prix ?

III

Recevant, il y a quelques années, une délégation de jeunes belges, le pape Pie XI leur disait que la politique bien entendue est une forme de la charité. Ce principe est fondamental en théologie morale, quoiqu'il ne le soit pas, hélas ! dans la pratique humaine, soit pour ceux, les meilleurs parfois, qui s'écartent de la politique comme d'une chose « sale », la laissant aux « méchants » (beau présent à la communauté !), soit pour ceux qui, s'en occupant, ne se sentent plus tenus par les lois morales, avec lesquelles il serait assez difficile, pour eux, de faire de la politique comme tout le monde la fait (ou mieux, comme la fait « le monde »).

Mais il semble nécessaire d'aller encore plus à fond et de rechercher jusqu'à quel point l'exercice de la politique peut devenir un devoir de justice, et quand, plus généralement, il est imposé par la charité.

Quelques exemples préliminaires. Les électeurs croient avoir seulement le droit de voter et parfois ils s'en passent sans s'en préoccuper. Mais il n'y a pas de droits qui n'impliquent de devoirs, même des devoirs de justice. En fait, l'électeur est le représentant de ceux qui ne le sont pas (en Belgique, outre les mineurs, les inaptes, les aliénés et les criminels, les femmes n'ont pas le droit de vote) ; tous ceux-là doivent être garantis dans leurs intérêts moraux, économiques et politiques par ceux qui sont électeurs. Et cela ne suffit pas : l'électeur, s'il est chrétien, a le devoir de protéger les intérêts de la religion, de l'éducation morale et de l'Église, intérêts qui peuvent être lésés par une tendance politique fausse ou inopportune : devoir de charité ? de piété ? de justice ? Les cas sont nombreux, ont différents caractères et différents motifs.

On sent aujourd'hui la nécessité de revoir et de préciser l'idée de justice, non certes dans son essence, mais dans ses aspects variés et particulièrement sous le rapport des relations humaines. Le cardinal d'Annibale écrivait dans sa *Summula Theologiae Moralis* (Édition de 1908) : « Iuris, late sumpti, triplex ordo est : reipublicae in cives, civium in rempublicam, civium, seu potius hominum, inter se. Iustitia quae *illa* regit, legalis ; quae *ista,* distributiva ; quae *haec* commutativae nomen habet. *Legalis* igitur ordinat omnes virtutes ad bonum commune ; *distributiva* versatur circa munera publica, praemia et, ut multis placet, poenas, ab eo, qui praeest reipublicae, civibus decernenda ; demum *commutativa* pertinet ad ea, quae cuique stricto iure debentur ; id est circa meum et tuum. *Legalis* vix iustitiae nomen meretur, etenim nihil aliud revera est quam *obedientia scriptis legibus institutisque populorum* ; ideo eam praetereo. De *distributiva* expedita et plana res est. De sola igitur *commutativa* agendum est nobis. » En trente ans, l'opinion des moralistes a changé, bien que l'auteur cité ait joui alors d'un grand renom.

J'ai fait allusion dans cette revue (1) à l'opinion du P. Faid-

(1) Avril 1938, p. 474-475.

herbe sur la *justice distributive* « envisagée non plus comme une partie potentielle de la vertu de justice, mais comme un aspect spécifique de justice, complet en soi et qui considère des droits et des devoirs définis par la nature même de la communauté ». La justice distributive n'est pas seulement celle des rapports de l'Etat avec ses sujets, elle s'étend à toutes formes de la vie de communauté, où l'action intégrante des chefs est nécessaire pour distribuer les avantages et les fardeaux sociaux, en dehors de ceux qui sont dus à titre de justice commutative. La question appelée communément « sociale » trouve sa solution équitable dans l'application la plus large possible de la justice distributive.

Il ne me semble pas que les moralistes aient abouti jusqu'ici à des conclusions fermes sur les cas de dévaluation et revalorisation de la monnaie (choses fréquentes actuellement) à la lumière des principes de la justice distributive, étant donné l'altération qu'elles apportent à la situation économique de catégories entières de citoyens, pour le dommage des uns et l'avantage des autres. Quand en 1922, le gouvernement allemand annula la monnaie usuelle et toutes les dettes de l'Etat envers les possesseurs de titres de rente, il s'attribua le pouvoir de frustrer de leurs ressources les épargnants et les rentiers et en fait il déposséda des catégories à l'avantage d'autres catégories de citoyens. Quand le gouvernement italien, il y a peu d'années, reprit à son compte les dettes envers les banques de certaines firmes industrielles — pour environ sept milliards, — il imposa de ce fait une nouvelle charge aux contribuables, à l'avantage d'un petit groupe de gros hommes d'affaires. Le problème monétaire est un des plus graves à examiner du point de vue de la justice distributive. Je n'ai pas souvenir d'avoir lu d'études de théologie morale sur le cas de la destruction des produits (blé, orge, café, bétail) pour maintenir des prix élevés, ordonné dans ce but par les gouvernements ou les associations économiques.

Passant à la notion de *justice légale,* il est superflu de dire que celle-ci se confond avec la vertu de justice en tant qu'adéquation entre l'action et la loi. « Loi » ici ne signifie pas (comme semblent le croire certains) la loi positive écrite, mais la loi morale en général ou la loi naturelle comme « regula rationis ». C'est le concept objectif d'*égalité* ou d'*adéquation* qui donne la

raison de justice. Ce n'est que par contraction que nous avons coutume d'appeler justice légale le rapport du citoyen ou de l'associé envers la communauté, comme l'inverse de la justice distributive qui comprend les relations de la communauté envers le citoyen ou l'associé. Il faudrait l'appeler justice *communautaire* pour marquer sa nature spécifique, lui donner dans les manuels l'ampleur qu'elle mérite et ne pas la confondre, comme le fait D'Annibale, avec l'obéissance aux lois écrites.

C'est justice communautaire de la part du contribuable de payer les impôts (en compensation des services généraux et particuliers), de la part des électeurs de voter aux élections, des députés de siéger au parlement, du roi ou du président de la République d'exercer leur charge. Il y eut un temps de corvées au profit des communes et de l'Etat ; c'était une forme d'impôt personnel pour l'entretien des routes et des canaux. Aujourd'hui il y a le service militaire obligatoire dans les Etats de l'Europe (sauf en Angleterre). Le concept de justice dérive ici des rapports réciproques de la communauté et de ses propres membres dans une adéquation organique et vivante et vice versa. La violation ou l'altération d'une adéquation équitable et la non observation des devoirs qui naissent de relations réciproques ne peuvent que blesser la justice fondamentale sur laquelle est basée la société.

L'idée de « politique » comme participation du citoyen à la vie publique contient deux éléments : coopérer au bien commun dans la mesure de ses propres forces (charité) et remplir l'office, la charge, le mandat dont on a été investi (justice communautaire).

IV

Avec un tel point de départ : « les rapports entre les citoyens et les communautés sont basés sur la justice et la charité », nous bénéficions d'une orientation plus exacte pour apprécier la nature de la *communauté politique* et de l'*autorité qui la régit.*

Nous sommes tellement habitués à célébrer l'Etat, à exalter ses pouvoirs, à demander son intervention, qu'il n'est plus étonnant que, dans la conception courante, l'Etat soit pris comme une chose en soi, au-dessus et en dehors des citoyens, comme

une entité personnifiée, et qu'on en parle comme d'un être réel, avec volonté et directives propres. Parmi les sociologues et les juristes catholiques, ceux qui soutiennent la thèse de « l'Etat personne morale », au-dessus des citoyens, ne remarquent peut-être pas quelle concession ils font au mythe de l'Etat.

Comme il n'y a pas de société sans individus, ni d'individus sans société, nous n'avons pas besoin de fabriquer une entité existant en soi. La communauté existe par une série de rapports entre individus vivant ensemble, en forme organique et permanente, pour des fins naturelles et nécessaires. La famille, la classe sociale, la commune, l'Etat, l'Eglise, autant de communautés existantes et coexistantes, qui prennent un caractère juridique dans l'organisation spécifique de chacune sur la base de la liberté (*coexistentia multorum*) et de l'autorité (*reductio ad unum*).

De cette façon, nous écartons l'emprise du déterminisme sous-jacente à la formation des mythes : Etat, nation, race, classe, qui se sont insinués de la politique dans la sociologie et de celle-ci dans l'éthique, et s'introduisent ainsi dans la phraséologie de certains orateurs sacrés et moralistes sentimentaux qui parlent volontiers du culte de la nation, de l'obéissance à l'Etat et autres choses semblables. Nous avons lu récemment le « Landschreiben katholischer Deutschen an ihre Volks und Glaubensgenossen » publié chez Aschendorff, Munster, Westphalie, 1935, par Kuno Brombacher et Emil Ritter qui essayaient d'y démontrer, au nom d'un groupe de théologiens catholiques, la possibilité de concilier nazisme et catholicisme. A cette thèse avait adhéré Mgr Hudal, ce qui à cette époque souleva les protestations de l'épiscopat autrichien. Dans la suite, il corrigea sa thèse de « nazisme catholique » et parla dans un discours prononcé à Vienne, contre le Nietzscheisme, base du nazisme. Une circulaire de la Congrégation Romaine des Séminaires et Universités du 13 avril 1938 mit fin à cette confusion. Elle invitait les professeurs à réfuter huit propositions sur les théories du racisme et de l'étatisme ; la dernière de celles-ci est à la base du fascisme italien : « Chaque homme n'existe que par l'Etat et pour l'Etat. Tout ce qu'il possède de droit dérive uniquement d'une concession de l'Etat ».

Revenons franchement et courageusement à l'idée chrétienne

de *communauté*, ayant à sa base la vérité et la justice et s'inspirant d'un esprit de charité fraternelle, de coopération constante avec l'autorité pour les fins naturelles de l'Etat, coordonnées ou subordonnées (selon les cas) à la fin surnaturelle de chaque individu, personne humaine et chrétienne, responsable et digne de respect. Tout cela n'est pas neuf, cela date de deux mille ans, de l'Evangile, qui réhabilita la personne humaine, brisant les liens charnels des groupes de famille, de clan ou tribu, de peuple ou nation, pour que chacun sentît en soi la vocation divine et la suivît, se séparant, s'il le fallait, d'un père, d'une mère, de l'époux ou des enfants.

De cette conception chrétienne dérive par conséquent la nécessité, toute moderne, de rendre sa valeur à la personnalité humaine, tant en face de l'individualisme libéral, qui se résout en étatisme, qu'en face du « grégarisme » national-socialiste ou raciste qui se résout en totalitarisme d'Etat.

Parmi les écrivains catholiques il y en a qui confondent couramment Etat et autorité : c'est une erreur : l'Etat est l'organisme politique de la nation, il n'est pas la nation, il n'est pas l'autorité. Sans autorité il n'y a pas d'Etat, mais l'Etat comprend tous les engrenages politiques et administratifs de la nation, de l'électorat à suffrage universel jusqu'au chef (roi ou président), de l'armée et la marine à la bureaucratie civile ; les lois et la magistrature, et ainsi de suite. Et si un Etat est transformé en dictature, il ne s'ensuit pas que les citoyens, ou sujets ou camarades (comme on dit en Russie), perdent leurs droits personnels, qui ne dérivent pas de l'Etat ; dans ce cas l'Etat, au lieu de consacrer et garantir ces droits, les minimise et leur enlève toute consistance juridique et politique. Malgré cela, se maintiendra dans la conscience du peuple et dans l'esprit traditionnel d'une nation l'ensemble de ces droits humains spirituels qu'aucune tyrannie ne pourra jamais effacer.

V

Tout le paragraphe précédent a eu pour but d'écarter le mythe de « l'Etat entité souveraine » et de fixer le vrai caractère de « l'Etat communauté ». Ainsi il nous sera possible de mieux définir l'*autorité politique* sur laquelle la théologie morale base la discipline de la vie en commun.

Non est potestas nisi a Deo : voilà le principe fondamental de l'autorité sur la terre par laquelle « *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* » (*Rom.*, XIII). Il y a des théologiens qui ont voulu voir dans la phrase suivante (*quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*) une espèce d'investiture divine donnée à chaque individu à qui est confiée l'autorité, une communication préternaturelle du pouvoir de Dieu sur les hommes. Mais, à mon avis, c'est solliciter le texte que de lui donner un tel sens. Dieu est l'auteur de la nature. Tout ce qui est dans la nature vient de Dieu. Saint Paul, en déclarant avec force qu'aucun pouvoir ne peut venir d'un autre que de Dieu, donnait au précepte d'obéissance une valeur morale de portée supérieure : il ennoblissait ainsi toute une société et la posait sur ses vraies bases. D'autre part, il enlevait à l'autorité le caractère d'absolu en posant une *limite éthique* qui n'y serait pas si Dieu n'était l'origine de toute autorité. Saint Paul affirme, tant pour le supérieur que pour l'inférieur, la limite éthique de l'autorité : l'homme ne se soumet pas à l'homme mais à Dieu (valeur éthique de la soumission), le supérieur tient le pouvoir non de lui-même mais de Dieu (valeur éthique de l'autorité).

Tant que les Etats furent gouvernés par des monarchies chrétiennes, l'autorité politique se reconnaissait limitée par la loi morale chrétienne, et en pratique par l'autorité de l'Eglise, — évêques ou pape selon les cas — et par le droit canonique, comme base juridico-ecclésiastique des lois civiles. Quoiqu'en fait un bon nombre de monarques violaient les lois morales ainsi que les préceptes de l'Eglise et concevaient leur pouvoir comme absolu, au fond se maintenait la conception que le pouvoir vient de Dieu. Plus tard ce principe, détourné de sa vraie signification et altéré dans son application, fit place à la théorie du droit divin du roi (en opposition avec le pouvoir de l'Eglise).

Mais lorsque l'autorité politique se laïcisa, soit par la théorie du droit de nature, soit par celle de la souveraineté du peuple, la *limite éthique* qui la reliait à Dieu disparut au moins en théorie, laissant seulement des limites *juridiques ou politiques.* Il est vrai que ces théories ne manquaient pas d'une valeur éthique fondamentale, dérivant soit du concept de personne humaine comme sujet de droit, soit de la volonté du peuple comme expression de la bonté naturelle ; en fait, ni l'une ni l'autre ne fournirent de limites éthiques efficaces, mais uniquement des

limites formelles qui se dégageaient d'une morale positive. Ainsi on en vint à rechercher une éthique étatiste (morale dite laïque) qui tendit à être comme une auto-limite du pouvoir de l'Etat.

L'expérience de deux siècles — rendue intéressante par l'opposition très ferme du christianisme à l'idée de morale laïque et de l'autonomie éthique de l'Etat — a servi à montrer : a) l'impossibilité de donner à l'autorité des limites éthiques sans fondement religieux ; b) l'insuffisance des seules limites organiques de la démocratie moderne, telles que la séparation des pouvoirs, l'égalité devant la loi, la périodicité des charges, la responsabilité politique du gouvernement (ces limites ont néanmoins permis d'obtenir une mécanique de l'autorité et l'élimination des abus extra-légaux) ; c) la substitution au vrai fondement de l'autorité (Dieu), de la mystique et du mythe de l'être collectif (Etat, nation, classe, race) et de là l'annulation de toute limite par la transposition de l'idée d'individualité de la personne à l'être collectif.

Le problème moderne consiste à réintroduire l'idée et la pratique de la *limite éthique* de l'autorité. Dans le régime démocratique, où tous les citoyens coopèrent, directement ou indirectement, avec l'autorité et en partageant le pouvoir (Cicéron dit que la liberté est une certaine participation au pouvoir), il faut que les citoyens qui conçoivent la politique dans l'orbite des lois morales en affirment constamment la valeur. Ce que nous avons reconnu plus haut au citoyen, à savoir le devoir de justice ou de charité envers la communauté, nous le concevons ici comme *exercice régulier de liberté limitant l'autorité*. Dans les régimes anciens, le clergé, comme tel, exerçait un contrôle moral et religieux (parfois excessif) sur l'autorité civile ; aujourd'hui, c'est aux citoyens, dans l'exercice de leurs droits civiques, à accomplir ce devoir. Sans constituer un parti ni agir comme parti, l'*Action catholique* a pour rôle d'informer de son esprit religieux et de son apostolat chrétien l'atmosphère dans laquelle doivent s'épanouir la société moderne et la politique d'un Etat. Le pouvoir politique, qui a aujourd'hui une étendue si vaste, ne peut être limité que par la réaction éthique du peuple, qui est contraint à revaloriser toute activité sur le terrain de la politique.

Le pape et les évêques ne manquent pas de faire entendre

leur voix sur les problèmes moraux de la vie politique d'aujourd'hui. En un siècle se sont accumulés beaucoup de documents depuis l'Encyclique *Mirari Vos* (1832) jusqu'à *Mit brennender Sorge* et *Divini Redemptoris* (1937) et il serait utile de les réunir en volumes. Mais il appartient aux citoyens catholiques, sincères et fidèles, de les porter sur le terrain politique et de tenter de corriger et limiter l'autorité, quand elle pèche par excès ou par défaut : il n'y a pas d'autres moyens politiques ou juridiques dans l'Etat moderne de droit et d'opinion.

Quant à la formation de nouveaux types d'Etats totalitaires, il faut dire clairement que la responsabilité des catholiques y a été considérable. A leur décharge, on peut dire qu'ils n'en ont prévu ni le développement ni les périls. Ce qui dans le passé était une circonstance atténuante ne l'est plus aujourd'hui. Quand une partie du clergé et les catholiques (non pas tous) de la Sarre défendaient la thèse du retour inconditionné au Reich, alors qu'ils pouvaient obtenir un ajournement de cinq ou dix ans, n'ont-ils peut-être pas vu les dangers du totalitarisme allemand ? Et les catholiques autrichiens philo-nazis ou pangermanistes, qui ont préparé la prise de possession de leur pays par Hitler, n'ont-ils pas compris les dangers moraux d'une telle aventure ? Et les catholiques pro-rexistes de Belgique, ne voient-ils pas quel aurait pu être leur sort ?

On dit que l'Italie, sous le fascisme, est dans des conditions morales et religieuses favorables. Il faut se méfier d'une situation où les faveurs et les persécutions dépendent uniquement de la volonté d'un homme ; et quand les faveurs abondent, les consciences s'énervent, et la résistance risque de devenir moins forte le jour où elle serait nécessaire. On pourrait faire une longue énumération des abus de pouvoir en face desquels personne n'a affirmé le principe d'une limite morale. Lors de la militarisation de la jeunesse, — à six ans, l'enfant doit être inscrit parmi les *Figli della Lupa,* à huit ans, il doit recevoir l'instruction prémilitaire (voir la loi du 31 décembre 1934 et du 11 avril 1938), — il n'y eut ni critique, ni protestation, ni réserve aucune.

Le plus grave, dans les Etats totalitaires, c'est l'éducation à la violence, la consécration du principe de la suprématie de la force sur le droit, de la prédominance du pouvoir sur la morale, et, plus que tout, l'éducation à la haine de l'adversaire, au

mépris de ses droits personnels et de sa vie même. Cet esprit malin, déchaîné dans le monde, au nom de l'autorité de l'Etat, par les gouvernants eux-mêmes, n'a trouvé au début qu'une faible opposition chez les catholiques, opposition devenue bientôt inexistante. Parmi les excès de pouvoir, il y a les lois de persécution portées contre les adversaires politiques, contre les minorités de langue et de race, contre les sujets qui par conviction refusent le conformisme partisan. Il y a excès de pouvoir dans la pression de l'espionnage répandu même dans les écoles, les familles, les églises ; dans l'institution de camps de concentration selon l'arbitraire de l'autorité et des chefs de partis ; dans l'usage de la torture dans les prisons, le meurtre par des agents de police ou des escadrons privés, actes voulus, ou permis et encouragés par les chefs. Quand le gouvernement fasciste, arrivé au pouvoir en 1922, accorda l'amnistie aux accusés et condamnés de droit commun, pour des délits qui furent déclarés « commis dans un but national », ce fut un scandale. Depuis lors, il y a seize ans que l'Europe assiste à une recrudescence de délits « commis dans un but national », pardonnés ou même récompensés. N'avons-nous pas vu les assassins de Dollfuss proclamés héros nationaux ?

Ceci pourrait paraître un excursus dans le domaine politique ; je demande quelle fut la réaction provoquée par ces faits dans la théologie morale, qui aurait dû envisager les causes de la diffusion de cet esprit de haine autorisée, voulue, commandée par l'autorité. La théologie morale aurait à étudier si en plusieurs de ces cas les chrétiens n'ont pas un droit ou un devoir de résistance passive pour arrêter cette vague antichrétienne.

Là où la parole et la presse sont encore libres, la défense des opprimés a été minime ; beaucoup y voient des problèmes étrangers à notre conscience, dépassant l'orbite de nos devoirs. On confond l'obéissance et le respect à l'autorité, avec l'acquiescement et avec la justification de leurs excès.

Pour qu'un tel état d'âme se forme parmi les chrétiens, il faut avoir subi l'influence des courants appelés d'une façon équivoque autoritaires, mieux définis aujourd'hui comme totalitaires. L'idée fondamentale, qu'il n'y a pas d'autorité sans limite morale, que cette limite est impliquée par l'idée même de l'autorité, de telle manière que si elle faisait défaut, la valeur de l'autorité disparaîtrait (*obedire oportet Deo magis quam ho-*

minibus), se réalise dans la vie sociale sous deux aspects : a) la résistance personnelle de celui auquel est donné un ordre immoral, par refus d'obéissance ; b) l'action positive de ceux qui sont convaincus du devoir de le faire, pour ramener l'autorité dans les limites qu'elle a dépassées ou tenté de dépasser.

J'ai écrit une étude sur le droit de révolte et ses limites, dans une autre revue catholique, à laquelle je me permets de renvoyer les lecteurs qui s'intéressent à mon travail (1). Je ne puis revenir sur ce sujet ; du reste, ce n'est pas ce thème particulier qui serait à développer, mais cet autre, plus vaste, du devoir d'obéissance aux autorités établies. Le point que je veux mettre ici en relief est celui-ci : le devoir des citoyens est de faire valoir par leur activité légitime (soit légale soit « préterlégale »), la limite morale de l'autorité, quand ceux qui sont au pouvoir l'oublient ou n'en tiennent pas compte. Pour cela il faut que les membres de l'*Action catholique* soient bien instruits de la valeur d'une telle limite et soient formés à la faire valoir par tous les moyens licites. Nous avons été habitués à défendre les valeurs morales et sociales dans un régime de démocratie et d'opinion, il faut maintenant nous habituer à le faire de notre mieux dans les régimes totalitaires, même s'il faut en revenir à la vie des catacombes, et même au risque de passer pour des conjurés et pour des ennemis de l'Etat, de la nation, de la race, de la classe et de l'humanité.

VI

La limite morale, essentielle à toute autorité, s'étend de l'Etat à la *communauté internationale*. Sans nul doute, un début de communauté des Etats existe dès le moment où par le voisinage, par l'affinité de langue et de culture, et par les intérêts réciproques, les peuples communiquent entre eux. Il n'a pas manqué de tentatives d'organisation positive d'une telle communauté. Personne ne peut nier la base morale de toute la construction juridique actuelle du droit international, dérivant historiquement du droit canon et du *Ius gentium*.

Ceux qui confondent (et ils sont nombreux) le droit avec la loi positive, et qui font consister l'essence du droit (*iuridicitas*) dans le pouvoir de coaction, arrivent à nier toute valeur juridi-

(1) *La Vie Intellectuelle*, 31 octobre 1937. Cfr aussi, même source, 10 septembre 1938 : *De l'obéissance aux pouvoirs constitués.*

que au droit international. D'après eux il ne peut exister d'autorité quelconque au-dessus des Etats ; les traités et les alliances ne valent que par la volonté des contractants ; le recours à la force est le seul moyen apte à garantir un ordre international, la moralité internationale elle-même n'a aucune valeur normative.

Il n'est pas douteux que tous les moralistes rejettent tant les prémisses que les conséquences d'une telle théorie ; mais nous ne parviendrons pas à vaincre toutes les difficultés, si nous n'avons pas le courage d'accepter, malgré tout, la thèse de la limitation de la souveraineté des Etats dans les rapports internationaux. Le moraliste doit faire valoir les exigences de la société internationale comme exigence éthique, et soumettre au jugement de la morale tout ce qui favorise ou empêche la réalisation de cette société. Les huit théologiens, réunis à Fribourg en Suisse en octobre 1931, publièrent les « Conclusiones conventus theologici Friburgensis de bello », où ils affirmaient ce principe, un peu timidement il est vrai : « Docent praedicti auctores (christiani philosophi) supremam Status auctoritatem *externam* non idem sonare ac independentiam inconditionatam, sed potius significare libertatem qua eligantur organisationis formae, technicae artis methodi, iuridicae disciplinae et politicae institutiones, quae ad bonum commune internationale instaurandum aptiores esse videantur ». Il faut que les philosophes chrétiens donnent quelque chose de plus aux moralistes pour arriver au point nécessaire, c'est-à-dire leur faire accepter le principe que les Etats en tant qu'associés acquièrent, dans la matière spécifiquement propre, une *co-souveraineté* internationale.

Ainsi pourraient être résolues ou dépassées les questions d'intervention, de non-intervention, de neutralité, de limitation des armements et de sécurité collective, de droit colonial et de mandat : tout un complexe d'institutions aujourd'hui incertaines et flottantes, qui, lancées dans le jeu des forces matérielles, perdent leur caractère éthique fondamental. En même temps, à la lumière d'une moralité plus chrétienne, on peut réexaminer les problèmes des émigrés, des réfugiés, des minorités, et des questions encore plus difficiles, et résolues d'une façon égoïste, comme celles de l'économie dirigée (mieux dite autarcie), des tarifs douaniers, des prix internationaux, des monnaies et autres questions semblables.

Bien qu'il faille souhaiter une meilleure organisation inter-

nationale, qui pourrait s'étendre à tous les Etats sans exception, et bien que certains aspects politiques et juridiques de la S. D. N. soient critiquables, on ne peut pas en conclure que nous manquions aujourd'hui d'une loi et d'une société d'Etats et que la guerre soit le dernier moyen de régler les conflits internationaux. La théologie morale a toujours regardé la guerre comme une exception, l'extrême moyen légitime, s'il est juste, s'il est ordonné par une autorité compétente, s'il est proportionné à la fin et s'il est nécessaire. Pour se conformer à la tradition théologique, il faut aujourd'hui revoir les critères de *compétence,* de *justice,* de *proportion* et de *nécessité.*

Pour ce qui regarde la *compétence,* on n'a pas encore tenu compte, en théologie morale, des dispositions du pacte de la Société des Nations qui interdisent aux Etats adhérents d'entreprendre une guerre, sans avoir d'abord rempli la procédure prévue pour les conflits internationaux. Ce qui veut dire que l'autorité de ces Etats n'est compétente pour décider une guerre que dans les quatre cas prévus par le Covenant ; hors desquels, et sans la procédure qui les classifie, elle n'est plus légitime. La condition de compétence chez saint Thomas et les autres scolastiques et moralistes de son temps se référait au système féodal du seigneur qui devait attendre, pour faire la guerre, l'autorisation du souverain ; celui-ci pouvait la refuser, en appelant le litige à son tribunal. Aujourd'hui, il y a d'autres mœurs, d'autres systèmes, mais le critère de la limite de compétence reste le même.

Pour la *justice,* il faut que la théologie dépasse la casuistique ancienne, qui s'est formée au temps où des armées de fortune marchandaient la victoire pour limiter le nombre de morts ou quand des monarques sans argent s'en tenaient à des escarmouches et des rencontres qu'ils appelaient batailles. Je ne veux pas dire que la guerre fût alors un jeu ; mais les guerres de ce temps n'étaient pas comparables à celles d'aujourd'hui, où on peut mobiliser presque quarante millions d'hommes et perdre en une guerre de quatre ans et trois mois plus de onze millions de vies humaines. En 1914-1918 l'aviation était à ses débuts : aujourd'hui on a fait des progrès dans l'art de tuer : une guerre générale (et l'histoire enseigne qu'en Europe les guerres particulières causent toujours des guerres générales) serait la catastrophe.

A propos de la guerre d'Ethiopie, Pie XI, dans son discours du 28 août 1935, recourait à un dilemme en disant : S'il s'agit d'une guerre d'agression, elle serait injuste ; s'il s'agit d'une guerre défensive, il ne faudrait pas dépasser les limites de la modération pour qu'elle reste juste. En effet, la *proportion* entre le droit à défendre et le moyen employé de la guerre contient en soi le critère de justice nécessaire. Etant donné le type de la guerre moderne et l'appréciation diverse de l'honneur d'un roi, qui pourrait accepter aujourd'hui l'opinion de Suarez disant que, si un prince « porte une grave atteinte à la considération ou à l'honneur » d'un autre prince, cela peut être une cause de guerre juste et proportionnée ? Ou bien est-elle juste et proportionnée une guerre qui a pour but la protection d'un commerce ou d'autres biens communs qui sont tels de par le *ius gentium,* comme le pense Suarez ?

Pour en venir à l'idée de *nécessité* d'une guerre on ne peut plus aujourd'hui appeler nécessaire aucune guerre comme moyen inévitable. Dans l'état actuel de la civilisation, on dispose de moyens suffisants pour sauvegarder ses propres droits sans recourir à la guerre. Les juristes modernes apellent nécessaire une guerre qui est entreprise pour des intérêts vitaux de l'Etat : ainsi d'après eux on pourrait appeler nécessaire la guerre du Japon à la Chine et celle de l'Italie à l'Ethiopie. Dans les *Conclusiones* de Fribourg, déjà citées, on nie expressément un tel critère de nécessité (qui ne correspond pas à celui des scolastiques), on y admet seulement le cas de légitime défense, comme limite de nécessité : « Sed haec legitima defensio non importat *ipso facto* ius exercendi actionem punitivam in aggressorem nec instaurandi processum socialem belli ita ut, non nisi armorum sorte, solvatur lis inter aggressorem eiusque victimam » (1).

Contre les pessimistes qui pensent que la guerre est un héritage fatal de l'humanité déchue et qu'il est impossible à l'homme de s'en libérer, il faut affirmer que la vertu du christianisme n'est pas épuisée. Si, dans les populations chrétiennes, on a pu vaincre l'esclavage, la polygamie, la vendetta entre familles, il n'est pas opposé mais conforme à l'esprit du Christ de tendre à vaincre aussi la guerre. Le document de Benoît XV (1er août 1917) est la contribution la plus importante de la papauté en

(1) *Paix et Guerre,* Paris, les Editions du Cerf, février 1932.

vue d'une organisation pacifique des États. L'élimination possible n'est pas celle de la guerre comme fait (car on peut trouver aujourd'hui encore des cas d'esclavage, de polygamie ou de vendetta), mais de la guerre comme moyen légitime, admis et reconnu comme tel par les États, les moralistes et les honnêtes gens ; de sorte que le fait d'une guerre en arrive à être caractérisé comme un crime de la même façon que la réduction en esclavage ou le meurtre d'un ennemi personnel.

Tout cela suppose non seulement une loi internationale, mais une organisation juridique qui assure l'observance de cette loi par les moyens les mieux adaptés à la faire respecter. Les moralistes ne sont pas appelés à former une telle organisation, mais à en donner les contours éthiques, à créer l'opinion favorable et à corriger les erreurs de la mentalité opposée. Immédiatement après la grande guerre, malgré de notables oscillations, l'orientation des moralistes a été dans ce sens. Mais, à peine les dernières guerres eurent-elles éclaté qu'une involution pratique et même théorique s'est réalisée. Ce n'est pas le cas de faire ici une critique de certaines positions de revues catholiques sur la Société des Nations et sur les guerres récentes. Le phénomène actuel peut se comparer à celui qui eut lieu au XVI[e] siècle à propos de l'esclavage. Alors, grâce à la découverte du Nouveau Monde, il y eut une reprise de l'usage de faire et de garder des esclaves. Il ne manqua pas d'écrivains ecclésiastiques pour justifier pareil usage. Las Casas ne fut pas le plus écouté. Aujourd'hui non plus ceux qui écrivent contre les guerres présentes, annonciatrices de la nouvelle guerre générale, et contre les méthodes de guerre, parmi lesquelles le bombardement des populations civiles et l'usage des gaz asphyxiants, ne sont pas plus écoutés, ce qui est le signe d'une décadence croissante.

Ce qu'il y a de plus inquiétant, c'est la résignation impuissante des catholiques en face de la propagande massive en faveur de la guerre, de sa préparation matérielle et spirituelle, de la conviction de sa fatalité. Si les apôtres de la paix doivent s'élever partout pour délivrer le monde de cet état de cécité où il est tombé, les moralistes doivent étudier la responsabilité de ceux qui fomentent les causes de guerre. Il faudrait à ce moment tragique éviter la désorientation et la débandade des moralistes. Les enseignements pontificaux et la tradition théologique suffisent pour ramener dans le droit chemin ; la philosophie tradi-

tionnelle et la sociologie catholique sont précieuses pour interpréter les problèmes présents. Ce qui rend leur tâche difficile c'est l'étouffement de la pensée chrétienne sous l'action du naturalisme pratique : cet esprit néfaste a pénétré dans la mentalité moderne et a formé peu à peu un public incapable de comprendre et d'écouter la voix d'une morale supérieure qui demande des sacrifices, même dans le domaine de la politique nationale et internationale. Il est grand temps de réagir.

Londres, juillet 1938.

Luigi STURZO.

NOTE D'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

Est-ce bien sérieux ?

Notre article de janvier 1938, *Les Protocoles des Sages de Sion,* a eu l'étrange fortune de provoquer de la part de M. H. de Vries de Heekelingen un essai de réfutation (1). Nous n'en parlerions pas si la *Revue Catholique des Idées et des Faits* (2) n'avait largement prêté ses colonnes aux déclarations de cet antisémite assez turbulent (3).

M. de Vries assure qu'il n'a dû user « que d'un minimum de sens critique » pour faire s'évanouir, « sans exception », toutes les preuves de l'inauthenticité des Protocoles. Puisqu'il le dit lui-même il ne nous en voudra pas d'être de son avis sur ce « minimum de sens critique ». Il nous déclare aussi « qu'un esprit aryen est incapable de certaines incohérences » réservées en propre aux esprits juifs : ce qui, aux yeux de beaucoup, dont nous sommes, semblera une baliverne bien authentique. Il nous assure que le gnosticisme, l'arianisme, le manichéisme, le libre examen, le marxisme, le bolchevisme émanent tous d'une même « organisation secrète », aux mains de « quelques initiés », et que la « logique » nous invite à y reconnaître l'action systématique des juifs, luttant contre Dieu avec « le Prince des Ténèbres ». Ceci dit pour situer le point de vue de M. de Vries et décrire le climat psychologique de ses travaux.

Quelques remarques suffiront à illustrer la méthode de notre auteur et à faire juger de son sérieux.

1. J'avais écrit qu'après l'examen du *contenu* des Protocoles, indépendamment de la question de leur authenticité, il était clair que ceux-ci fourmillaient de contradictions, d'insanités ; qu'ils ne renfermaient absolument rien d'un plan ou d'une organisation quelconque et que, si les Juifs n'avaient rien de mieux pour bouleverser le monde, nous pouvions tous dormir en paix.

(1) *Les Protocoles des Sages de Sion constituent-ils un faux* ? 1938, 16 p. Lausanne-Cité. 50 cent. suisses.

(2) *Revue Catholique des Idées et des Faits,* 3 juin 1938, p. 12 suiv.

(3) Cfr du même auteur : *L'Orgueil Juif*. Paris. Avec une traduction hollandaise parue à Amsterdam.

M. de Vries, avec ce « minimum de sens critique » dont il se targue, écrit : « Et le P. Charles voudrait faire admettre que tout cela (inepties, absurdités, contradictions, absence d'ordre et de logique) est une preuve de l'inauthenticité des Protocoles ! » D'après le « raisonnement du P. Charles, cela doit être faux, parce que c'est absurde, inepte, stupide, enfantin... ».

On se demande à quoi rêvait M. de Vries quand il a écrit ces lignes. Ainsi donc j'aurais posé en principe qu'une bonne absurdité n'est jamais authentique. Non seulement je n'ai jamais rien dit de pareil mais je ne connais personne, aryen ni Juif, qui ait avancé d'aussi amusantes balourdises.

J'ai dit que l'examen du contenu des Protocoles prouvait que leur auteur, quel qu'il fût, était un ignare et que le « plan satanique » qui s'y étale n'était qu'un tissu d'incohérences. J'ai même ajouté : « Ce sont ces bourdes ineptes qui ont semblé, aux yeux de millions de lecteurs (auxquels il faut ajouter M. de Vries), un système effroyablement savant, et autour desquelles on a poussé le cri de Péril mondial ». Et ensuite j'ai écrit : « Dès lors le mystère s'épaissit. D'où viennent ces Protocoles ?... quelle est leur origine ? » Un mystère qui s'épaissit, M. de Vries traduit cela par « un mystère qui se dissipe ». Nous craignons qu'il n'y ait là une incohérence peu digne d'un « esprit aryen ».

2. Discutant ensuite la question d'authenticité, j'ai montré comment les Protocoles étaient un plagiat maladroit et malhonnête du livre de Maurice Joly. Ce livre est lui-même une satire du gouvernement de Napoléon III. M. de Vries assure que Maurice Joly était un ami du Juif Crémieux et que donc les Protocoles, même plagiés, seraient d'origine ou d'inspiration juive. Il est impossible de se tromper plus lourdement. La portion des *Dialogues* de Joly, plagiée dans les Protocoles, est précisément et exclusivement la description du gouvernement de Napoléon III contre lequel Joly et Crémieux et toute l'opposition sous le second Empire s'insurgeaient. *C'est ce qui est condamné avec la dernière indignation par Joly qui est repris dans les Protocoles.* Un minimum de sens critique eût dû suffire à M. de Vries pour s'en apercevoir. Admettons contre toute évidence que Joly soit Juif ; admettons que Crémieux ou même tous les Juifs de France aient composé les *Dialogues* ; la seule

conclusion à en tirer ce serait que tous ont repoussé avec un sursaut de dégoût... la doctrine des Protocoles. *On dirait que M. de Vries n'a jamais examiné la question !*

3. M. de Vries écrit : « Pour démontrer que les Protocoles sont l'œuvre d'un falsificateur, il (le P. Charles) cite le passage suivant : « sur les chemins de fer métropolitains d'où les Juifs feront sauter toutes les cités du monde... ». Et M. de Vries ajoute : « Croyez-vous sérieusement, je vous le demande, qu'un falsificateur cultivé, habitant Paris, aurait écrit une telle énormité ? Non ; cela sent le rabbin qui n'a jamais vu autre chose que son ghetto de Pologne, de Russie, ou de Galicie... ». Et de conclure : « Puisque le P. Charles nous a conduit (sic) sur le terrain des suppositions avouez que la mienne a plus de vraisemblance que la sienne ».

Ceci est un comble. Je n'ai jamais pensé ni écrit que cette menace enfantine émanât d'un falsificateur cultivé, habitant Paris. M. de Vries a l'air de croire qu'elle est dans Joly. Il est clair qu'elle a été écrite par un Russe, par le falsificateur lui-même, le policier de l'*Okhrana* qui l'a insérée, de son crû, dans sa mauvaise traduction de Joly.

4. Enfin, pour terminer cette note déjà trop longue, M. de Vries nous confie qu'il a eu l'honneur d'être plagié lui-même et qu'un plagiat ne prouve rien. On est plagié par des amis... Et il conclut : « Pour les Protocoles, il en est de même ; l'auteur était un plagiaire, mais rien, absolument rien, ne prouve qu'il était un non-juif ».

Pour autant que ces phrases aient un sens, elles signifient que, d'après M. de Vries, le Juif auteur des Protocoles a plagié Joly parce qu'il était d'accord avec lui et qu'il jugeait « plus commode... de copier que de rédiger lui-même ses phrases ».

Il est difficile de prouver plus complète ignorance de la question. La portion plagiée dans les Dialogues c'est la portion « machiavélique », celle qui décrit la politique de Napoléon III et que Joly veut démasquer et qu'il traite d'infâme. Son point de vue à lui c'est celui de l'honnête Montesquieu. Entre les Protocoles et l'opinion de Joly il y a non pas accord, comme le dit fort étourdiment M. de Vries, mais désaccord total. *Celui qui le nie n'a jamais ouvert les Dialogues.*

Le raisonnement que j'ai employé n'a rien de commun avec la naïveté que M. de Vries me prête généreusement. Bien sûr,

il y a des plagiats très authentiques, mais quand le plagiat est prouvé, il faut bien admettre que le contenu du plagiat remonte à l'original. Dire qu'au Congrès Sioniste de Bâle, en 1897, pendant vingt-quatre séances, les « Sages de Sion » ont élaboré un plan de destruction mondiale, qui n'est autre que le plagiat mal démarqué d'une description satirique de la politique de Napoléon III, publiée en 1864, c'est proprement une insanité. La politique de Napoléon III ne visait pas au bouleversement mondial ; elle n'avait rien de bolchevique. Les déclarations horrifiantes qui, dans les Protocoles, entrelardent les citations plagiées dans Joly, ont été mises là à dessein. Et un ouvrage qui se donne comme le procès-verbal de séances tenues en 1897 et que la critique montre être matériellement la copie tendancieuse d'une satire d'un régime disparu en 1870 est un faux.

M. de Vries a le triste courage d'ajouter : « Peut-on vraiment admettre qu'après deux mille ans d'efforts les Juifs changeraient tout d'un coup d'idées, à un moment où ils se sentent, enfin, tout près du but ?... A nous de nous défendre, pendant qu'il en est encore temps ! »

Vraiment, en l'an de grâce 1938, les Juifs se sentent tout près du but, c'est-à-dire près d'obtenir le pouvoir suprême, pour régner enfin sur les non-juifs ! Traqués, dépouillés, brimés, exilés dans toute l'Europe Centrale, victimes des « paragraphes aryens », exclus des Universités, relégués sur des bancs de ghetto, refluant d'Allemagne, d'Autriche, de Pologne, avec les synagogues brûlées ou fermées en Russie, et les coups de fusil arabes en Palestine, les Juifs, d'après M. de Vries, se sentent « tout près du but ». La haine antisémite est décidément bien aveugle et elle s'entend à durcir les cœurs.

Louvain, 30 juin 1938.

P. CHARLES, S. I

Note de la Direction. A la suite de nombreuses demandes, l'article « Les Protocoles des Sages de Sion » a été édité en brochure (Tournai-Paris, Casterman, 4 francs). Une seconde édition vient de sortir de presse, contenant l'article de janvier et les pages de la réponse imprimée ci-dessus.

NOTE PASTORALE

Le « mois sacerdotal ».

S. Ignace de Loyola a introduit dans son Ordre une institution assez originale : la troisième année de probation ou de noviciat, plus simplement appelée : le troisième an. Les Jésuites y sont soumis un ou deux ans après avoir reçu le sacerdoce. Ils y arrivent déjà éprouvés par deux ans de noviciat, sept à douze ans d'études, deux, trois ou quatre ans de professorat ou de surveillance dans les collèges. Ils savent déjà, par une courte expérience, ce qu'est le ministère des âmes. Avant d'y être définitivement appliqués, S. Ignace veut qu'ils aillent retremper leurs âmes dans une période prolongée de prière, de recueillement, d'étude purement spirituelle, d'épreuves destinées à développer en eux l'humilité et le dévouement.

Le troisième an, dont l'Instructeur est généralement un ancien supérieur, dure dix mois entiers. Ils débuteront par les *exercices spirituels,* refaits dans toute leur rigueur, c'est-à-dire pendant un mois entier avec les trois interstices, d'une journée chacun. Pendant tout le cours des neuf mois restants, la part de la prière sera beaucoup plus large qu'elle ne pourrait l'être dans les collèges ou résidences.

A côté d'une étude plus approfondie des doctrines ascétiques et mystiques ainsi que des Constitutions, le « Tertiaire » se livrera de nouveau aux « expériments » du noviciat : travaux manuels, soins donnés à des malades d'hôpitaux ou aux vieillards d'un hospice. Quelques travaux apostoliques particulièrement pénibles, comme de grandes missions, achèveront d'éprouver son zèle des âmes, son humilité, son dévouement.

L'importance d'un contact si prolongé avec Dieu, d'un recueillement si complet, de ce nouvel effort d'humilité, de pénitence, pour la sanctification personnelle et la valeur surnaturelle des travaux futurs du religieux est évidemment considérable. On comprend que plusieurs Instituts religieux se soient inspirés de cet exemple et aient organisé une probation du même genre pour leurs membres avant ou peu de temps après la profession perpétuelle. Fort peu d'ailleurs y consacrent dix mois entiers. Pourtant, même ceux qui croient ne pouvoir soustraire leurs sujets plus de six semaines ou deux mois à leurs travaux d'apostolat, se félicitent des résultats obtenus.

Il y a longtemps, croyons-nous, que l'idée de procurer à une partie au moins du clergé diocésain un tel bienfait préoccupait l'esprit de

certains évêques. Nous avons entendu dire que le cardinal Mercier appréciait fort les avantages de cette période de formation spirituelle pour des hommes mûris par l'expérience et dont la vie trop active risquait parfois de n'être plus assez pleinement surnaturelle et sacerdotale.

Le nombre croissant de prêtres qui prennent part, depuis quelques années, à des retraites de dix jours ou même, en France surtout, de trente jours a certainement contribué à hâter la réalisation d'un projet de « troisième an » sacerdotal. Jusqu'ici, à notre connaissance, il ne dure toutefois que trois semaines ou un peu plus. On lui donne déjà le nom de « mois sacerdotal ». Il s'en est tenu dans les diocèses de Paris, Versailles, Moulins, Rennes, Dax, etc.

Son but est de permettre aux prêtres diocésains, après quelques années de ministère, de se retremper dans une retraite spirituelle un peu prolongée et d'étudier, sous la direction de quelques professeurs ou hommes d'action, certains problèmes actuels d'apologétique, de dogme, de morale, d'ascétisme, de pastorale.

Les participants sont invités ou obligés (1) à se réunir dans une maison de retraite ou un séminaire. En général, sauf le dimanche qui tombe nécessairement dans la retraite de huit jours pleins, ils retournent, tous ou la plupart, dans leurs paroisses respectives le samedi à midi et le dimanche toute la journée, pour y administrer les sacrements et assurer les offices divins.

Les mois sacerdotal débute par les exercices spirituels. Ceux que donnent des Pères de la Compagnie de Jésus se font d'après la méthode de saint Ignace et durent huit jours entiers, auxquels s'ajoutent une courte introduction et clôture. Nous ne sommes pas certains que cette durée soit la même partout.

Ensuite, pendant environ quinze jours, sont organisés plusieurs cours, conférences et causeries quotidiennes. Car, à côté des exposés sous forme de leçons ou de conférences, il y a des cercles d'études ou même des causeries très familières où se croisent les questions, les objections et les réponses et où s'échangent les communications au sujet de difficultés, de projets, d'expériences.

Une partie de l'Office divin récitée ou chantée en commun, des temps de silence, la facilité des visites au Saint-Sacrement, une récitation recueillie du Bréviaire, la proposition quotidienne des points de méditation aident singulièrement l'âme à reprendre un contact plus intime avec Dieu. Dans l'étude commune des nécessités actuelles

(1) On a pu constater que des prêtres, assez contrariés par cette invitation forcée, en étaient enchantés après deux ou trois jours de retraite et quittaient à regret après trois semaines de « mois sacerdotal ».

du ministère pastoral, dans le contact avec des maîtres ou des confrères animés du même zèle, dans la direction d'hommes vraiment compétents, les prêtres trouvent beaucoup de lumière et de réconfort.

Dans l'organisation des journées d'études qui suivent la retraite, on peut, croyons-nous, distinguer deux formules extrêmes assez différentes, au sujet desquelles il nous sera permis d'exprimer modestement notre opinion.

Première formule. On invite un nombre plus on moins grand de prêtres et même de laïcs, particulièrement distingués par leur science des problèmes sociaux, philosophiques, théologiques, à donner chacun aux prêtres deux, trois ou quatre conférences sur un sujet déterminé. Celles-ci ont dès lors l'avantage d'être très variées, brillamment données et par des hommes dont le nom seul est une garantie de haute valeur pour l'enseignement fourni. En quinze jours les auditeurs peuvent faire ainsi un tour d'horizon assez complet dans le monde des idées et des faits les plus actuellement intéressants pour la vie sacerdotale. Autre formule. Les sujets proposés à l'étude et à la discussion sont moins variés, mais plus poussés. Dans le choix des conférenciers, peu nombreux et qu'on veut évidemment d'une réelle compétence, on ne se croit pas obligé à faire appel uniquement à ceux dont le nom seul suffirait à faire affluer les auditeurs.

Pour différents motifs, nous croyons la seconde formule préférable. Elle nous paraît mieux convenir au but même du « mois sacerdotal ». Si elle pique moins la curiosité, si elle n'excite pas autant à l'avance l'intérêt des auditeurs, surtout de ceux qui ne seraient pas venus spontanément, elle offre l'avantage de moins disperser l'attention, de faciliter un examen plus approfondi de deux ou trois problèmes, de fournir aux causeries ou aux discussions la matière d'un échange d'idées plus personnel et plus fructueux.

Nous ajouterons qu'elle nous paraît mieux répondre au caractère spirituel, surnaturel, apostolique du « mois sacerdotal » et qu'elle s'adapte mieux à la variété assez grande des aptitudes des participants. Enfin, d'autres avantages étant supposés, elle facilite évidemment l'organisation du « mois sacerdotal », tout en lui laissant sa réelle valeur.

A titre purement documentaire, nous donnerons ici le programme du mois sacerdotal tenu à Yzeure (Allier) en juillet-août 1938. La retraite avait été dirigée par le R. P. Monnier-Vinard, S. I., qui continua à donner chaque soir les points de la méditation du lendemain.

Chaque jour à 10 h. et à 17 h., il y avait une conférence, dont la durée variait entre trente-cinq et soixante minutes. A 15 h., causerie. La différence était surtout dans le choix du sujet proposé, celui-ci étant généralement de caractère plus immédiatement pratique dans la causerie.

Après l'exposé, des groupes se formaient soit à la salle de conférences, soit au jardin et l'on échangeait entre soi et avec le conférencier des questions, objections, les résultats d'expériences personnelles, etc. Souvent les entretiens, très cordiaux, prenaient toute l'heure qui restait avant le déjeûner ou le dîner.

Les conférenciers étaient les PP. de Guibert, S. I., Magant, S. I., de Soras, S. I., et l'auteur de ces notes. Pendant la première semaine, les sujets furent empruntés à la théologie morale, ascétique et mystique et au droit canonique ; pendant la seconde, l'Action catholique fut l'objet unique de l'étude.

Voici l'énumération des titres des conférences ou causeries.

Théologie ascétique et mystique. Trinité et filiation adoptive. — Dieu habitant en nous. — Inspirations et dons du S^t^ Esprit. — Ce qu'est la direction. — L'humanité du Christ, voie unique vers Dieu. — Le sacrifice et l'exemple du Christ. — Comment user de la direction. — Au Christ par l'Eglise : vie intérieure. — Comment pratiquer la direction. — Au Christ par l'Eglise : vie sociale.

Théologie morale et droit canonique. Morale positive et manuels négatifs. — Le conflit des principes et de la pratique. — Problèmes modernes de morale conjugale. — Faut-il troubler la bonne foi des époux, du médecin, etc.? — Education de la chasteté. — Décisions récentes du S^t^ Siège relatives à des fautes graves de clercs. — La vocation.

L'Action catholique. L'évangélisation moderne. — L'Action catholique qui est un esprit, une méthode, un mouvement. — A. C. ouvrière, dans l'industrie, rurale. — A. C. et action temporelle. — Causerie sur les raisons à faire valoir auprès des laïcs pour les engager dans l'A. C. — A. C. et action politique. — A. C. et action syndicale. — Causerie sur le rôle du prêtre dans l'A. C. — Introduction aux grandes Encycliques sociales. Le respect de la personne humaine : Exigences et conditions. — Les transformations sociales actuelles. — Causerie sur la J. E. C. et le scoutisme. — Informations sur l'histoire et la structure des organisations syndicales socialistes en France.

On constatera que ce programme avait à la fois une réelle unité et une grande variété. L'intérêt était ainsi bien soutenu. Il y avait d'ailleurs alternance des conférenciers. La longueur et l'animation des discussions montrèrent la part très active prise par les auditeurs à l'étude de ces divers sujets.

Les conférenciers restaient en contact constant avec leurs auditeurs et passaient avec eux les récréations du midi et du soir.

Son Exc. Mgr Gonon, évêque de Moulins, vint plus d'une fois encourager ses prêtres par sa présence et sa participation aux conférences ou causeries.

Pendant les trois semaines, on mit à la disposition des participants un choix de livres et de revues, désignés par le Directeur de la retraite et les conférenciers et adaptés aux sujets traités. Il y avait ainsi possibilité de faire aussi du travail personnel.

Nous savons que l'on songe sérieusement à établir ce mois sacerdotal dans un certain nombre de diocèses, en France et hors de France. Plusieurs questions d'organisation peuvent encore être examinées. Par exemple, y a-t-il avantage à grouper des prêtres de plusieurs diocèses quand le contingent de chacun d'eux est assez restreint ? A quelle époque de la vie sacerdotale vaut-il mieux le fixer ? Un groupement homogène (curés, vicaires, professeurs) est-il préférable à un groupement mixte ?

Il faut, semble-t-il, laisser grande liberté pour la participation aux discussions. Cela y met d'autant plus de spontanéité. Toutefois, l'expérience pourrait montrer l'utilité d'obliger tous les assistants à y prendre part, en formant divers groupes.

Pour savoir si l'institution doit vivre, il suffira, pensons-nous, d'interroger ceux qui ont participé à un « mois sacerdotal » bien organisé. Espérons que la collaboration entre confrères, entre clergé séculier et régulier, aidera à surmonter une partie des difficultés qui s'opposent encore à une extension plus grande de cette précieuse initiative.

J. CREUSEN, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio sur la juridiction de la S. Congrégation de l'Eglise Orientale. — (Lettres apostoliques du 25 mars 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 155).

Sancta Dei Ecclesia, quamvis inde a primo christiani nominis saeculo ex Orientis et Occidentis fidelibus coaluerit, una tamen omnino est ; atque adeo Romani Pontifices, quippe Beati Petri Apostolorum Principis successores, cui Christus Dominus pascendi universi gregis auctoritatem concredidit, summam de orientalibus etiam christifidelibus curam nullo non tempore egerunt, ut iidem et integram fidem, et firmam disciplinam, et florentem etiam pietatem divinumque cultum retinerent ; ideoque maiorem cotidie prosperitatem amplitudinemque adipiscerentur.

Quodsi per temporis decursum haereses, schismata ac frequentissimae diuturnaeque infidelium incursiones dominationesque ita Orientalis Ecclesiae populos divexarunt ac fere penitus prostravere, ut mirari liceat quod christianae vitae mores, etsi interdum ad extremum adducti, adhuc tamen superstites evadant ; itemque si nonnulli, nimio unitatis concordiaeque amore compulsi, cum non satis Orientalium res atque indolem cognoscerent, vel sacros eorum ritus corrumpere vel eos ad latinos ritus redigere enisi sunt, at Romani Pontifices, decessores Nostri, hisce nisibus pro facultate, nullisque parcendo laboribus, obstiterunt. Iis siquidem curae fuit haereticorum et schismaticorum retundere audaciam, strenuos fidei unitatisque athletas omni ope iuvare, incertos confirmare nutantesque animos, ac seiunctos fratres et filios cum Sua Ipsorum voce tum per legatos ac missionales suos ad unum Iesu Christi ovile assidue revocare. Parique modo nihil reliqui fecerunt, ut quae Principum incuriâ atque discordiâ quam latissime inundarent vastatrices colluviones, eas viribus omnibus compescerent atque repellerent.

Cum vero Summi Pontifices certiores facti sunt quosdam eo contendere, vel ut Orientales a suis ritibus averterent, vel ut peculiare quiddam in iisdem immutarent, non opportuna haec tentamina improbarunt, atque eorumdem rituum integritatem sartam tectamque servare voluerunt. Romanis enim Pontificibus mens est liturgicam rerum varietatem, quae ex peculiari populorum ingenio atque indole invecta est, non modo sanctae fidei divinique cultus unitati non repugnare, sed eam potius commendatione ac laudibus exornare ; quandoquidem ex hoc capite facile eruitur unam eamdemque catholicam religionem et omnium vel diversarum gentium naturae ac moribus

respondere optime, et uberrimos variaque pulchritudine distinctos edere fructus. Huc accedit quod singuli unius cuiusque liturgiae libri, pro sua ex antiquissimis temporibus integritate, avitam fidem invicte luculenterque testantur, qua veteres Christianitates mysteria et sacramenta, peculiari modo a Novatoribus hodie hostiliter impugnata, amplectebantur, ac religiose venerabantur.

Eiusmodi Summis Pontificibus cura fuit, hoc in rerum ordine, ante Sanctam Tridentinam Synodum. Postea vero, ad res aptius faciliusque expediendas, appositas instituerunt Congregationes ; itaque decessor Noster f. r. Gregorius XIII, altero Pontificatus sui anno, eo quidem consilio, ut orientales ritus vel servaret incolumes, vel pro rerum adiunctis in pristinum decus restitueret, itemque ut christifidelium numerum, qui hos eosdem ritus profiterentur, data opera augeret, peculiarem condidit *Congregationem de rebus Graecorum,* quam Clemens VIII in *Congregationem super negotiis Fidei et Religionis Catholicae* immutando transtulit, eidem concredens non modo Ecclesiae Orientalis curam, sed munus etiam propagandae fidei cum in Occidentis populos, qui ad Novatorum errores declinaverant, tum in eas etiam regiones, quae novissime exploratae fuerant. Itaque, quamvis de speciali Congregatione ageretur, quae postea iure meritoque *Congregatio de Propaganda Fide* nuncupata fuit, idem tamen munus iam sibi demandatum habebat, quod Gregorius XV Generali Congregationi commisit ab se hoc eodem titulo constitutae, id est « praesidendi missionibus omnibus ad praedicandum et docendum Evangelium et catholicam doctrinam » ; atque adeo in novam Congregationem confluxit, ab eodem Gregorio XV conditam.

Quae Sacra Congregatio ex eo tempore unum fuit atque unicum Officium Pontificium Missionibus usque quaque provehendis. Attamen, peculiari condicione iuridica perspecta Orientalium Catholicorum, qui sub Turcarum dominatione versabantur ; itemque haud mediocri diversitate perpensa suae ipsorum liturgiae ac disciplinae, facile paulo post necessitas in comperto fuit, demandandi scilicet peculiaribus Congregationibus, quae in Generalis Congregationis gremio *de Propaganda fide* coaluerant, graviorum negotiorum expeditionem, quae ad easdem gentes pertinerent. Quapropter Urbanus VIII Congregationem instituit *super dubiis Orientalium,* atque alteram *super correctione Euchologii Graecorum ;* iisdem vero agendi rationibus Pontifices usi sunt usque ad decessorem Nostrum f. m. Pium IX, praeter tamen Clementem XI, qui, cum Euchologii emendationem perficere vellet, ac ceteros omnes Orientalium liturgicos libros recognoscere, Congregationem excitavit « *super correctione librorum Ecclesiae Orientalis* », utpote stabilem Congregationem, a Sacro Consilio *de Propaganda fide* seiunctam.

Iamvero, decessor Noster, quem supra memoravimus, Pius IX eo consilio permotus, ut id genus causa, pro diuturno rerum usu atque experimento, firmiore aptioreque ratione ordinaretur, novam condidit Congregationem a S. C. *de Propaganda fide* distinctam. Novo huic Sacro Consilio cui titulus inditus fuit *S. C. de Propaganda fide pro Negotiis Ritus Orientalis,* pertractare curae erat « omnia Orientalium

negotia, etiamsi mixta, quae scilicet sive rei, sive personarum ratione Latinos attingerent ». Quae quidem Congregatio, quamvis proprio frueretur Secretario proprioque Secretariae officio, eidem tamen, ac S. Congregatio *de Propaganda fide,* Praefecto subiiciebatur, cuius idcirco erat utriusque Congregationis operam disponere atque digerere, cum res ad eamdem regionem pertinerent. Quoniam vero S. Congregationi *de Propaganda fide* obnoxia erat, eiusque titulum retinebat, nonnullis, etsi non recte, videbatur veluti quoddam eiusdem Congregationis supplementum ; atque adeo Catholici Orientales Latinis subiecti videbantur et quasi infidelibus haereticisque Occidentis exaequati.

Quamobrem decessor Noster p. r. Benedictus XV, cum optaret ut vel species evanesceret contumeliosae huius suspicionis, Apostolicis Litteris *Dei Providentis* [1] Motu Proprio datis die 1 mensis Maii, anno MDCCCCXVII, *Sacram Congregationem* instituit *Pro Ecclesia Orientali,* a S. C. *de Propaganda fide* omnino seiunctam. Cui quidem novae Congregationi, ut peculiarem suam Orientalibus Christianitatibus benevolentiam ac curam testaretur, ipsum Romanum Pontificem praesidere voluit eidemque facultates omnes attribuit, « quas aliae Congregationes pro Ecclesiis ritus latini obtinent, salvo tamen iure Congregationis S. Officii ». Verumtamen attributas facultates conclusit atque contraxit « ad negotia, quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritus Ecclesiarum Orientalium referuntur, etiamsi mixta, quae scilicet sive rei, sive personarum ratione, Latinos quoque attingant » ; ita ut Latini, qui in Christiani Orientis regionibus commorantur, Sacrae Congregationi *de Propaganda fide* subiecti adhuc essent.

Qua posita iurisdictionis duplicitate, perdifficile prorsus erat validam eam assequi regiminis unitatem expeditamque negotiorum administrationem, quae omnino requiruntur, ut et quantocius diversitates dissensionesque dilabantur, quae inter fideles dissimilium rituum absimilisque disciplinae facile oriuntur, et apostolatus caritatisque opera, quae praesertim ad Actionem Catholicam attinent, efficientius usque ordinentur ac promoveantur, et catholicorum denique vires omnes in unum coëant ac coalescant, quemadmodum praesentium rerum adiuncta procul dubio postulant, nedum consulant.

Nos igitur, cum vehementer exoptemus, ut insignia illa beneficia, quae perfecta unitas ac peculiaris regiminis ratio suapte naturâ inducunt, dilectissimis Orientis Ecclesiis tuta pro facultate servemus, postquam rem diu multumque Nobiscum consideravimus, ac supplices Deo Nostras adhibuimus preces, Motu Proprio, certa scientia, ac de apostolicae plenitudine potestatis, haec omnia, quae sequuntur, decernimus atque statuimus :

I. — Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, cui praeest ipse Romanus Pontifex, plenam et exclusivam iurisdictionem habet in regionibus quae sequuntur : in Aegypto et in peninsula Sinaitica, in Erythraea et in parte septentrionali Aethiopiae, in Albania australi,

[1] *Acta Ap. Sedis,* vol. IX, p. 529 sq.

Bulgaria, Cypro, Graecia, Dodecaneso, Iran, Iraq, Libano, Palaestina, Syria, Transjordania, asiatica Turcarum republica et in Thracia Turcarum dicioni subiecta.

II. — Quare in praefatis regionibus non solum pro fidelibus ritus orientalis, sed etiam pro fidelibus latini ritus eorumque hierarchia, operibus, institutis, piis societatibus, eadem Sacra Congregatio omnibus facultatibus potitur, quas aliae Congregationes pro fidelibus ritus latini extra illa territoria obtinent, incolumi tamen iure Congregationis S. Officii, ac integris manentibus quae huc usque reservata sunt S. Congregationi de disciplina Sacramentorum, S. Congregationi Sacrorum Rituum, S. Congregationi de Seminariis et Studiorum Universitatibus ac Sacrae Paenitentiariae.

III. — Quoad fideles ritus orientalis, extra praefatas regiones commorantes, firma manet in omnibus Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali competentia. Quare ei reservantur omnia cuiusque generis negotia, quae sive ad personas, sive ad disciplinam, sive ad ritum orientalem referuntur, etiamsi sint mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione Latinos quoque attingant ; eique pro his fidelibus omnes facultates attributae sunt, quae ad alias Congregationes pro fidelibus ritus latini pertinent, salvo semper iure Congregationis S. Officii et integris manentibus quae huc usque reservata sunt S. Congregationi de Seminariis et Studiorum Universitatibus et Sacrae Paenitentiariae.

IV. — Haec Sacra Congregatio controversias dirimit via disciplinari ; quas vero ordine iudiciario dirimendas iudicaverit, ad tribunal remittet quod ipsa Congregatio designaverit.

V. — Christiani Orientis regiones, quas supra memoravimus, in exclusivam *S. Congregationis pro Ecclesia Orientali* iurisdictionem gradatim devenient, temporibus nempe, quae infra singillatim designamus :

a) die prima mensis Iunii, MDCCCCXXXVIII, in exclusivam Sacrae huius Congregationis iurisdictionem transibunt Palaestina, Transjordania, Aegyptus, Peninsula Sinaitica et Cyprus ;

b) die prima mensis Ianuarii, anno MDCCCCXXXIX, Graecia, Dodecanesus, australis Albania, Bulgaria, asiatica Turcarum respublica et Thracia Turcarum dicioni subiecta ;

c) die prima mensis Iunii, anno MDCCCCXXXIX, Syria, Libanus, Iraq et Iran.

VI. — A die, quo praesentes Apostolicae Litterae Motu Proprio datae promulgabuntur, ad diem usque, quo singulae regiones in exclusivam *S. Congregationis pro Ecclesia Orientali* iurisdictionem devenient, nullum opus nullumque institutum condi poterit, neque ulla rerum condicionibus immutatio fieri, quin antea consensio intercesserit S. Congregationis pro Ecclesia Orientali.

VII. — Cum Christiani Orientis regiones in exclusivam *S. Congregationis pro Ecclesia Orientali* iurisdictionem devenerint, documenta, quae ad easdem regiones spectant, quaeque in Tabulario *S. Congregationis de Propaganda fide* asservantur, Tabulario S. Congregationis Orientali Ecclesiae praepositae demandanda ac tradenda sunt,

prout res fieri poterit, atque ex mutuo utriusque Officii moderatorum consensu.

VIII. — *Sacra Congregatio de Propaganda fide* omnia pecuniae capita, quae operibus atque institutis earum regionum destinantur, quae exclusivae *S. Congregationis pro Ecclesia Orientali* iurisdictioni attributae sunt, eidem Sacrae Congregationi transmittet. Quodsi distincta eiusmodi pecuniae capita non exsistant, *Sacra Congregatio de Propaganda fide* tantum reditus constituat ex aere proprio, quantum universam subsidiorum summam exaequet, cum ordinariorum, tum extraordinariorum, quam eadem Sacra Congregatio quotannis ad has regiones pro suis cuiusque operibus atque institutis mittere solebat. Extraordinaria autem subsidia ex media quantitate pecuniae designanda sunt quae superiore triennio, hoc est annis MDCCCCXXXV-MDCCCCXXXVI-MDCCCCXXXVII, ad has easdem regiones quotannis missa fuit.

IX. — *Pontificium Opus a Propagatione Fidei* eam summam quotannis reddet *Sacrae Congregationi pro Ecclesia Orientali,* quae comparationem proportionemque immutatam servet inter universam subsidiorum summam, cum ordinariorum, tum extraordinariorum, quae postremo triennio, ut supra diximus, in Orientalium ac Latinorum causam pro iisdem regionibus erogata sunt, ac proventuum redituumque summam, quam memoratum Pontificium Opus eodem triennio coacervavit.

X. — *Pontificium Opus a S. Petro Apostolo pro Clero Indigena* quotannis *Sacrae Congregationi pro Ecclesia Orientali* eam summam transmittet, quae duas centesimas partes exaequet omnium redituum ac proventuum eiusdem Pontificii Operis.

XI. — Substitutus *Sacrae Congregationis pro Ecclesia Orientali* ex iure Consilium Generale Superius participat Pontificiorum Operum a Propagatione Fidei et a S. Petro Apostolo pro Clero Indigena.

Quae autem heic a Nobis statuta sunt, ea firma ac valida in perpetuum esse volumus ac iubemus, contrariis quibuslibet non obstantibus, etiam peculiarissima mentione dignis.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die XXV mensis Martii in festo Annuntiationis B. M. Virginis, anno MDCCCCXXXVIII, Pontificatus Nostri decimo septimo.

Le Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia* du 25 mars 1938 fait passer sous la juridiction de la S. Congrégation pour l'Eglise orientale des territoires dont les fidèles latins étaient jusqu'ici soumis à l'autorité de la S. Congrégation de la Propagande. Il marque ainsi une étape décisive dans la séparation des deux dicastères pontificaux. Par là se réalise d'ailleurs pleinement un des articles du Motu proprio *Dei Providentis* (1 mai 1917) de Benoît XV et s'unifie d'une manière très opportune l'administration de vastes territoires ecclésiastiques. C'est ce que mettent en lumière certains considérants du document pontifical et l'analyse de son dispositif.

Quelques mots d'histoire. Depuis leurs origines, à la fin du XVI^e siècle, jusqu'à la décision de Benoît XV en 1917, des liens étroits existent entre ces deux organismes du gouvernement ecclésiastique central.

On fait remonter au Bx. Raymond Lulle, au XIII^e siècle, l'idée de créer au centre de la chrétienté une œuvre officielle pour la propagation de la foi (1). Cette idée prit corps sous le pontificat de Pie V, par l'établissement, en 1568, de deux commissions cardinalices, dont l'activité n'est guère connue jusqu'ici (2) et qui avaient pour mission le retour des hérétiques à la vraie foi et la conversion des infidèles. On s'explique ainsi l'initiative de Grégoire XIII qui, en 1573, créa une commission de trois cardinaux *De rebus Graecorum,* pour s'occuper des schismatiques orientaux. N'est-il pas singulier, dès lors, que Sixte V (1585-1590) n'ait pas cru devoir faire une place spéciale aux missions, ni aux Orientaux, dans l'organisation de la Curie pontificale ? Il est moins étonnant que les trois papes suivants, Urbain VII (1590), Grégoire XIV (1590-1591) et Innocent IX (1591), dont les pontificats ne couvrent pas ensemble deux années, n'aient pu rien innover sur ce domaine. Le 10 août 1599, Clément VIII (1592-1605) créait une Congrégation de neuf cardinaux qui, sous sa présidence, devaient s'occuper des missions. Dans un manuscrit de la S. Congrégation de la Propagande contenant les documents de cette époque, on l'appelle « *Congregatio super negotiis sanctae fidei et religionis catholicae* » ou « *de propagatione s. fidei* » ou « *de propaganda fide* ». On voit par la composition de ce volume que l'on avait continué à s'occuper spécialement des Orientaux, puisque les feuillets 63 à 289 contiennent des documents « super nonnullis ritibus vel abusibus Graecorum » relatifs à la période 1588 à 1600 (3). Puisque les chrétiens de rite oriental se trouvaient dans des pays dominés par les infidèles, il était naturel que leurs intérêts fussent gérés par une Congrégation qui s'occupait de la propagation et de la défense de la foi en pays infidèles.

Après la mort de Clément VIII, les membres de la Congrégation ne furent plus convoqués. Mais l'idée d'un gouvernement central des territoires de mission, loin de disparaître, fut mieux que jamais mise en lumière par trois religieux éminents, deux Carmes déchaussés et un Capucin. Le 6 janvier 1622, Grégoire XV nommait treize cardinaux et deux prélats pour préparer la constitution définitive d'une

(1) *Osservatore Romano,* 12 avril 1923.
(2) B. Arens, S. I., *Manuel des missions catholiques,* 1921, p. 4.
(3) Cfr L. Lemmens, O. F. M., *Acta S. Congr. de P. F. pro Terra Sancta,* 1921, p. 1, dans Golubovich, O. F. M., *Bibliotheca Bio-bibliographica della Terra Santa,* I.

Congrégation de la Propagation de la Foi. Dès le 15 janvier de la même année, c'est-à-dire le lendemain de la première séance, le secrétaire de la Congrégation en annonçait par lettre la fondation à tous les nonces apostoliques (4). La Bulle d'érection *Inscrutabili divinae* date seulement du 22 juin de la même année (5).

Pour mieux assurer la valeur et la célérité du travail, les différentes contrées du monde connu furent distribuées entre les nonces, et leurs intérêts confiés aux différents cardinaux. On chargea des Vicaires patriarchaux, établis à Constantinople, à Alexandrie et à Jérusalem de traiter avec la Congrégation les affaires relatives aux Balkans, à l'Afrique du Nord et à l'Asie Mineure (6).

Les documents envoyés à la S. Congrégation depuis sa fondation jusqu'en 1668 remplissent 417 volumes, classés sous le nom de *Scritture antiche*. Les lettres venues du proche Orient sont en général entièrement séparées des autres qui, d'ailleurs, sont classées par pays. Elles remplissent, à elles seules, environ 120 volumes (7).

Le 10 avril 1624 nous voyons Urbain VIII nommer trois cardinaux comme protecteurs du clergé et du peuple maronites (8). On doit encore à ce Pape diverses mesures concernant les orientaux, entre autres la profession de foi qui leur est imposée (9). Quand une question plus compliquée ou plus importante se posait, le Souverain Pontife la faisait examiner par une Commission de cardinaux. Plusieurs Commissions de ce genre eurent une existence prolongée. Ainsi en 1627, Urbain VIII en constitua une *super dubiis Orientalium* et en 1636 une autre *super correctione Euchologii graecorum*. Cette dernière verra sa compétence étendue en 1717 par Clément XI (1700-1721) à tous les livres liturgiques et disciplinaires orientaux. Ce fut la *Congregatio super correctione librorum Ecclesiae Orientalis* (10), qui eut son propre préfet et secrétaire.

C'est à Pie IX qu'appartient le mérite d'avoir compris que la difficulté, l'importance et l'unité dans la variété des problèmes posés par les Eglises de rite oriental exigeaient qu'ils fussent soumis à un groupe d'hommes spécialisés pour ce genre de travail. Le 6 janvier 1862, par la Bulle *Romani Pontifices,* il divisait la Congrégation de la Propagande en deux sections, équivalant pratiquement à deux Congrégations distinctes. Tout en maintenant sous l'autorité du Cardinal

---

(4) *Collectanea S. C. de P. F.*, Romae, 1907, I, p. 1, n. 2.
(5) *Ibid.*, n. 3.
(6) K. Pieper, *Die Propaganda,* p. 17.
(7) Cfr L. Lemmens, O. F. M., *Acta S. C. de P. F. pro Terra Sancta,* I.
(8) *Ius pont. de P. F.,* I, p. 26.
(9) *Ibid.*, p. 227.
(10) *S. Congr. Orientale. Statistica,* Romae, 1932, p. 12.

Préfet de la Propagande le nouveau dicastère appelé *S. C. de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis,* et en le formant de quelques cardinaux de l'ancienne Propagande, il lui assignait un secrétaire, et des consulteurs particuliers (11). Dans les considérants, le Pape rappelle l'intérêt que ses prédécesseurs ont toujours porté aux rites orientaux, la protection qu'ils leur ont assurée contre une latinisation mal comprise et l'évolution des organismes de la curie pontificale établis pour gérer les affaires surtout du proche Orient.

La const. *Sapienti Consilio,* 29 juin 1908, par laquelle Pie X réformait la Curie romaine confirma simplement, pour l'Eglise Orientale, ce que Pie IX avait établi. Elle fait mention expresse du maintien de la Commission « *pro unione Ecclesiarum dissidentium* » (art. 6, n. 8). Pour faciliter l'expédition des affaires, les membres de la Congrégation furent répartis en quatre sections, répondant aux quatre rites fondamentaux : byzantin, arménien, syriaque et copte (12).

Pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle, le mouvement de retour des Orientaux schismatiques vers l'Eglise catholique alla en s'accentuant. Les œuvres d'apostolat dirigées par les divers Instituts religieux d'Europe et le progrès de la vie cléricale et religieuse chez les Orientaux montrèrent combien avait été sage l'initiative de Pie IX. Mais le fait que la Congrégation pour l'Eglise orientale était soumise au Cardinal Préfet de la Propagande ne paraissait pas tenir suffisamment compte de l'égalité affirmée tant de fois par les papes entre les rites latin et oriental. Des plaintes se faisaient entendre. Certains regardaient comme une infériorité et une sujétion un peu humiliante cette apparente dépendance d'une Congrégation, où l'autorité suprême était latine.

Benoît XV crut devoir tenir compte de cette légitime susceptibilité et des progrès religieux croissants de l'Orient chrétien. Dès les débuts de son pontificat (13), il décida de séparer complètement la S. Congrégation pour l'Eglise orientale de la Congrégation de la Propagande. Bien plus, il la voulut directement soumise au Souverain Pontife, qui en garderait, comme préfet, la suprême direction. La séparation se fit le 1^er^ décembre 1917.

Il n'est désormais plus fait mention d'une Commission pour l'union des Eglises dissidentes. Par contre, de nouvelles Commissions très importantes ont été constituées. D'abord une Commission pour la préparation de la codification du Code de droit canonique oriental, dont le premier président fut le cardinal Pierre Gasparri († 1935) ;

---

(11) *Ius pontificium de P. F.*, VI, P. I, p. 351 suiv.

(12) F. M. Cappello, S. I., *De curia romana,* Romae, 1911, I, p. 237.

(13) Motu proprio *Dei Providentis,* 1 mai 1917 — *Acta A. S.*, IX, p. 529.

ensuite une Commission pour l'examen des causes matrimoniales, qui restent, pour les fidèles de l'Eglise orientale, particulièrement compliquées ; enfin une Commission liturgique.

La nouvelle Congrégation recevait, pour les Eglises de rite oriental, une juridiction très étendue. Si l'on excepte les droits du S. Office, explicitement mentionnés, et ceux de la Pénitencerie pour le for interne, la S. Congr. pour l'Eglise orientale exerçait, à l'égard de ses subordonnés, les pouvoirs de toutes les autres Congrégations. C'est encore ainsi que le décide le *Codex i. c.*, can. 257.

La sphère de compétence et l'organisation du travail de la S. Congr. pour l'Eglise orientale sont allées en se précisant depuis la const. *Romani Pontifices* de Pie IX jusqu'au Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia* de Pie XI. Dans les paragraphes 4 et 5 de la const. *Romani Pontifices* on trouve déjà tous les éléments, et même les termes du § 3, III, du Motu proprio de Benoît XV. Ceux-ci sont littéralement repris dans le Code de droit canonique, can. 257, § 1. Le Motu proprio de Pie XI ne fait que donner toute sa valeur à la deuxième partie de ce paragraphe pour la plus grande partie des territoires où les Eglises de rite oriental sont hiérarchiquement organisées.

Pie IX, sur le conseil de quelques cardinaux, estime qu'il faut soumettre à la nouvelle section de la Propagande toutes les affaires qui concernent les Orientaux *(omnibus et singulis cuiusque generis Orientalium negotiis tractandis unice operam navet)*. Un peu plus haut, il spécifie qu'il s'agit de toutes les affaires qui se rapportent « aux rites et à la discipline ». Le paragraphe 5 déclare que la Congrégation étendra sa compétence aux « *Orientalium negotia, etiamsi mixta, quae scilicet sive rei sive personarum ratione latinos attingant* ».

Pie IX laissait d'ailleurs à la S. Congrégation pour l'Eglise orientale la faculté de déférer parfois ces questions (mixtes) à la Congrégation générale de la Propagande.

Après la séparation complète des deux Congrégations par Benoît XV, cette restriction devait tomber. Par contre, le Motu proprio *Dei Providentis* et le Code, qui le reproduit, réservent expressément les droits du S. Office. Bien qu'il n'en soit pas fait mention, la S. Pénitencerie ne pouvait être suppléée par une autre Congrégation, comme tribunal du for interne.

Quel qu'ait été le progrès de l'unification de la compétence de la S. Congrégation pour l'Eglise orientale, il restait encore une étape à franchir. Pour en comprendre la nature et l'importance, il faut tenir compte de la situation spéciale des pays auxquels s'applique le récent Motu proprio. Si divers qu'ils soient par leur degré d'évolution culturelle et religieuse, ils ont tous un double caractère commun. Le premier est que la S. Congrégation de la Propagande y exerçait sa

juridiction sur les fidèles, religieux et prêtres de rite latin, en dehors des questions mixtes (14), le second est que les œuvres apostoliques de tout genre des Latins y ont, en fait, un caractère mixte. Les « statistiques » officielles de la S. Congrégation pour l'Eglise orientale de 1932 (15) mentionnent 11 Instituts religieux d'hommes et 32 de femmes, qui appartiennent au rite latin, et se consacrent — si l'on excepte quelques monastères purement contemplatifs — à toutes les formes d'apostolat. La plupart comptent un certain nombre de sujets de rite oriental.

Il est à peine besoin de dire que les hôpitaux, dispensaires et cliniques admettent les malades de tout rite, uniates ou dissidents. Mais dans les écoles on rencontre, à côté d'un nombre plus ou moins considérable de musulmans et d'orthodoxes, des élèves de rite latin et d'autres, souvent les plus nombreux, qui appartiennent aux divers rites orientaux. Les groupes d'anciens élèves, les comités d'œuvres ont, dès lors, le même caractère. Quelquefois il existe des associations pieuses distinctes : par exemple une congrégation de la S^te^ Vierge réservée aux fidèles d'un rite déterminé. Les églises des Latins sont, en beaucoup d'endroits, très fréquentées par les fidèles des autres rites. Ils y sont attirés par divers motifs. Il y a d'abord les habitudes prises pendant les années de fréquentation scolaire. La fréquence et une simplicité plus grande des offices religieux ne sont pas étrangères à cet attrait. Dans certaines églises, les facilités offertes pour s'approcher des sacrements de pénitence et d'Eucharistie sont un motif très important de cette fréquentation.

Tout en reconnaissant le zèle d'une partie du clergé séculier ou régulier oriental, par exemple des Missionnaires de saint Paul de Harissa (Liban), on constate que l'œuvre de conversion des Orientaux séparés de l'Eglise romaine est pour la plus grande part entreprise et poussée par des religieux et religieuses de rite latin. On voit dès lors que la mesure prise par S. S. Pie XI dans le Motu proprio *Sancta Dei Ecclesia* s'imposait depuis longtemps — du moins en grande partie, — par les décisions de Pie IX, de Benoît XV et du Code de droit canonique, puisque les « *negotia mixta* » entre

(14) En vertu de la convention conclue entre le Saint Siège et le royaume de Roumanie (10 mai 1927-7 juillet 1929), l'archidiocèse de Bucarest et le diocèse de Jassi sont passés de la juridiction de la S. Congrégation de la Propagande à celle de la S. Congrégation Consistoriale (*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 441-456). La réorganisation des territoires ecclésiastiques des colonies italiennes d'Afrique Orientale avait déjà soumis à la S. Congrégation pour l'Eglise orientale l'Erythrée et une petite partie de l'Abyssinie septentrionale (*A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 357 suiv.).

(15) La plupart des chiffres se rapportent à une date antérieure, généralement 1927.

Orientaux et Latins étaient de la compétence, non de la Propagande, mais de la S. Congrégation pour l'Eglise orientale.

Le Motu proprio va un peu plus loin ; il supprime totalement la compétence de la S. Congrégation de la Propagande sur tous ces territoires où les Orientaux forment la grande majorité de la population chrétienne.

Il semble bien qu'un bon gouvernement ecclésiastique de ces contrées et de ces fidèles exigeait ce complément d'unification. Tous ceux qui connaissent l'Orient savent les difficultés inhérentes à la juxtaposition des juridictions et des hiérarchies. Sans rien enlever aux éloges adressés par les Souverains Pontifes aux liturgies orientales, et en tenant compte de la nécessité d'une certaine variété dans la discipline, on ne peut méconnaître la difficulté réelle opposée à l'union des fidèles que séparent la langue et les rites de leur liturgie, si intimement unie à leur nationalité. Le fait que chacun de ces groupements, dont les membres sont pourtant intimement mêlés dans la vie civile, relève d'une hiérarchie différente ajoute de nouvelles difficultés à l'organisation de l'apostolat et des œuvres catholiques.

On sait les difficultés auxquelles se heurtent, dans nos pays, la répartition des fidèles dans les œuvres, la coordination des efforts, le groupement des associations. Il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'ajoutera d'oppositions, même involontaires, la différence de race, de nationalité, du rite qui pénètre toute la vie religieuse et de la hiérarchie. Si le problème est beaucoup moins compliqué dans des pays comme la Bulgarie ou la Grèce, il prend toute son acuité en Syrie, en Palestine, en Egypte. Dans la plus grande partie des pays du Levant, à côté de la juridiction d'un Vicaire apostolique latin, on trouve celle d'un Patriarche et de deux ou trois archevêques orientaux. Toutes les villes importantes du proche Orient sont le siège d'évêques, d'archevêques, ou de Vicaires patriarchaux melkite (rite byzantin), syrien, maronite, arménien. Parfois il faut y ajouter un prélat du rite copte. Ils ont, au moins à Rome, une instance suprême unique, tandis que les Latins et leurs œuvres relevaient de deux Congrégations romaines.

Désormais, qu'il s'agisse de leurs personnes, de leurs relations avec la hiérarchie, de leur apostolat et de leurs œuvres, séparées ou mixtes, des secours à recevoir ou à distribuer, tous les fidèles et le clergé auront un nouveau lien commun : l'instance suprême dont ils dépendront en Cour de Rome. Cette mesure assurera aux problèmes posés par la création, l'organisation, le soutien financier et la coordination de toutes les œuvres d'apostolat des solutions mieux informées et plus sûrement réalisables.

Puisque l'Erythrée et l'Abyssinie septentrionale étaient depuis 1937 rattachées à la S. Congrégation pour l'Eglise orientale, il ne devait

pas en être explicitement question au n. V du décret. Il entrera en vigueur à des dates différentes pour les pays qui ont des liens communs d'organisation ecclésiastique. C'est chose faite depuis le 1er juin pour ceux qui dépendent de la Délégation apostolique d'Egypte ; elle comprend, avec ses territoires africains et la péninsule sinaïtique, tous ceux qui relèvent du Patriarchat latin de Jérusalem. Dans ces pays, les problèmes relatifs à l'apostolat auprès des Orientaux et à l'organisation des œuvres mixtes ont une importance particulière. A l'autorité très grande d'un Patriarche latin vient s'ajouter l'influence de la Custodie des Lieux-Saints, qui se trouve entre les mains de religieux latins et qui est considérable en Palestine. Au premier janvier 1939 viendra le tour des pays soumis aux Délégués d'Albanie, de Bulgarie, de Grèce et de Turquie et de l'archevêché résidentiel de Rhodes (Dodécanèse). Les pays relevant des Délégations de Syrie, de l'Iraq et de l'Iran ne se verront appliquer le décret qu'au 1er juin 1939.

Mais on voit au n. VI du décret qu'aucune modification importante, aucune fondation ne peuvent se faire, dès maintenant, dans tous ces pays, sans le consentement préalable de la S. Congrégation pour l'Eglise orientale.

On ne peut douter que les religieux latins voués à l'apostolat auprès des fidèles de rites orientaux ou même des infidèles, n'accueillent avec joie une législation qui assurera à leurs œuvres la protection et la direction d'une autorité unique et pleinement au courant des modalités et des besoins de cet apostolat.

J. CREUSEN, S. I.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Nouvelle édition de l'Index librorum prohibitorum.

Le Saint-Office vient de publier une nouvelle édition, mise à jour jusqu'à la fin de février 1938, de l'*Index librorum prohibitorum* (1). Ce volume in-8° de XXVIII-508 pages débute par quelques documents, repris d'ailleurs de l'édition précédente (1929) : la préface du Card. Merry del Val, certains canons du Code « *De praevia censura librorum eorumque prohibitione* », l'instruction du Saint-Office du 3 mai 1927 sur la littérature sensuelle et sensuelle-mystique (2), les décrets du 29 janvier 1914 et 29 décembre 1926 condamnant certaines œuvres de Ch. Maurras et le journal « L'Action française » (3). A cette introduction, fait suite le catalogue alphabétique des ouvrages prohibés, par nom d'auteur ou éventuellement premier mot du titre, si l'ouvrage est anonyme.

E. B.

(1) Romae, Typis polyglottis Vaticanis. Prix : 10 lires. — (2) *N. R. Th.*, 1927, p. 546-553. — (3) *Ibid.*, p. 147 et 215.

Condamnation d'un livre de Mr O. Lemarié. — (Décret des 15-17 juin 1938. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 226).

L'ouvrage de Mr O. Lemarié : *Initiation au Nouveau Testament*, Paris, 1936, a été mis à l'Index par ce décret.

S. CONGREGATION DU CONCILE

Jeûne et abstinence de la vigile de Noël. — (Resp. *Romana et aliarum*, 13 nov. 1937. — *A. A. S.*, XXX, 1938, p. 160).

Species facti. — Novissimis temporibus nonnulli locorum Ordinarii huic Sacrae Congregationi exposuerunt haud parvas adesse difficultates in observanda lege abstinentiae et ieiunii in pervigilio Nativitatis Domini, sive ob inductam praxim celebrandi proximam festivitatem inde a pervigilio etiam epulis, qualitate et quantitate, vetitis a lege, sive ob curas et labores quibus fideles et sacerdotes hac die premuntur.

Quapropter iidem Ordinarii petierunt ut obligatio haec cessaret a meridie ipsius pervigilii, uti statutum est pro Sabbato Sancto in canone 1252 § 4 Codicis iuris canonici.

Animadversiones. — Contra petitam dispensationem extare videtur peculiaris lex de qua in canone 1252 § 2, ideo lata ut fideles rite praeparentur ad pie sancteque Incarnationis Domini mysterium recolendum, cuius festivitas, quae inter maximas Ecclesiae catholicae recensetur, nonnisi absoluto eodem pervigilio seu a media nocte liturgice celebratur.

Rationes vero, quae pro dispensatione afferuntur, non videntur solido niti fundamento. Et praxis in contrarium inducta potius abusus est dicenda, ideoque pro viribus adlaborandum est ab iis praesertim, quibus cura imminet animarum, ut removeatur. Extraordinaria praeterea sacerdotum ac fidelium in huiusmodi pervigilio defatigatio occurrit fere ubique in universa Ecclesia.

Ceterum in casibus particularibus praesto sunt principia theologiae moralis de causis a ieiunio excusantibus, necnon quae in canone 1245 § 1 statuuntur.

Denique concessio per canonem 1252 § 4 facta quoad Sabbatum Sanctum adduci nequit in exemplum, cum Resurrectio Domini inde a meridie eiusdem pervigilii celebretur.

Resolutio. — In plenariis autem comitiis, die 13 novembris 1937 habitis, Emi Patres huius Sacrae Congregationis ad propositum dubium : « *An et quomodo expediat concedere dispensationem a lege abstinentiae et ieiunii in pervigilio Nativitatis Domini* », responderunt : « *Negative, seu non expedire, et ad mentem.* Mens autem est ut Ordinarii satagant opportunis instructionibus fideles inducere ad ius commune servandum ».

Quam resolutionem in audientia diei 18 eiusdem mensis, referente subscripto S. Congregationis Concilii Secretario, Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. XI approbare et confirmare dignatus est.

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE D'APRES E. BREHIER (1)

Que M. E. Bréhier, professeur à la Sorbonne, ait consacré son talent remarquable à la composition d'un ouvrage traitant expressément de « *La Philosophie du Moyen âge* », c'est bien la preuve irrécusable de l'attrait de plus en plus large que cette période de la pensée européenne exerce aujourd'hui dans les milieux intellectuels. Un long préjugé, qu'entretenait une trop commode ignorance, née elle-même d'une aversion littéraire, de ce « classicisme » borné qui appela « gothique » le style architectural de Notre-Dame de Paris et de Notre-Dame d'Amiens, s'évanouit, se dissipe de plus en plus aux clartés d'une enquête, commencée il y a une quarantaine d'années et qui, soyez en sûr, va être inlassablement poursuivie. L'Europe reprend un bien, qu'elle avait longtemps orgueilleusement renié ; elle reconnaît sa dette vis-à-vis de la pensée médiévale : « S'il est vrai qu'au moyen âge, écrit M. Bréhier, l'on ne pouvait pas même pressentir le rationalisme moderne, parce qu'il avait de la raison une conception trop verbale, trop étroite, insuffisamment nourrie de ses progrès effectifs, il n'en reste pas moins vrai que son résultat global est d'avoir invité la raison à prendre plus parfaitement conscience d'elle-même et de sa nature » (p. 435).

Ne demandons pas au savant professeur en Sorbonne si le moyen âge, privé de la méthode physico-mathématique d'un Galilée et d'un instrument intellectuel tel que le calcul infinitésimal, pouvait avoir des « progrès effectifs » de la raison la conscience presque ombrageuse qu'en a un Léon Brunschvicg, contentons-nous d'enregistrer l'aveu : le rationalisme moderne se reconnaît en continuité historique avec la pensée médiévale : « le problème de la nature et des limites de la raison, le problème moderne par excellence, n'a pu se poser qu'*après* une époque, où l'on avait réfléchi sur les rapports de la raison avec la vie spirituelle dans son ensemble, mieux où l'on avait senti la nécessité vitale de cette question » (p. 435). Cette époque, c'est le moyen âge. Si elle a senti cette « nécessité vitale », comme aucune autre ne pouvait la sentir, c'est parce qu'elle avait la foi ; c'est sa foi, cherchant à se comprendre, qui devint principe de progrès rationnel : *Fides quaerens intellectum*. C'est ce que, dans une formule un peu enveloppée, reconnaît M. Bréhier. Et cette loyauté intellectuelle

(1) E. Bréhier. *La Philosophie du Moyen âge*. Coll. Bibliothèque de synthèse historique. — Evolution de l'humanité. Paris, Albin Michel, 1937, 20 × 15 cm., XVIII-458 p. Prix : 40 frs.

est un des attraits de son ouvrage ; elle dénote chez l'auteur l'indépendance d'esprit du vrai savant.

Nous savions depuis longtemps déjà qu'un livre de Bréhier est un jet de clarté. La limpidité de son style qui rappelle celui de Mgr Duchesne et d'Alfred Loisy est le fruit d'une extraordinaire netteté de la pensée.

Cette pensée excelle à dégager le noeud d'une controverse ; elle marque d'un trait sûr la ligne de faîte qui ordonne une masse confuse de faits ou d'événements. Rien de plus concluant sous ce rapport que les chapitres qui ouvrent les exposés doctrinaux, se rapportant aux diverses périodes de développement de la philosophie médiévale, chapitres intitulés d'ordinaire : *Les conditions historiques.*

Pour n'en donner qu'un exemple, les conditions politiques qui au XIII^e^ siècle amenèrent le déclin de la « *théocratie papale* » et de « *l'Augustinisme politique* », confrontées avec la découverte des œuvres d'Aristote, aident à comprendre « *la naissance d'une philosophie rationnelle, séparée de la théologie* ». Pareille philosophie n'est au fond qu'une conséquence, entre plusieurs, d'une tendance générale à l'autonomie ; elle est l'homologue, dans l'ordre intellectuel, de ce que furent dans l'ordre politique et juridique les Communes, les Universités et même les nouveaux Ordres mendiants, exempts des juridictions épiscopales. Il y a place, au XIII^e^ siècle, pour une philosophie détachée de la théologie, comme il y a place, en ce même siècle, pour un Etat indépendant de l'Eglise.

Toutes ces qualités, cependant, ne prouvent qu'une chose, que nous savions déjà, c'est que M. Bréhier possède à fond son métier d'historien des idées ; elles n'expliquent pas l'effet de surprise que ce livre ne peut manquer de produire sur le lecteur, le lecteur catholique en particulier. S'il nous est permis d'exprimer franchement notre pensée, ni l'attitude prise récemment par M. Bréhier en face du problème de « *la philosophie chrétienne* », ni sa compétence spéciale qui semblait devoir le confiner dans l'histoire de la philosophie ancienne — n'était-il pas l'auteur de fort belles monographies sur Plotin, Philon d'Alexandrie, la théorie des incorporels dans le Stoïcisme ? — ne permettaient guère de prévoir la direction nouvelle où vient de s'engager son effort scientifique. L'effet de surprise, ici, tient avant tout à la personne de l'auteur ; surprise, disons-le bien vite, qui n'a rien que de très agréable pour le philosophe croyant et pour les amis du moyen âge en général ; il en a aujourd'hui de très chauds, cela dans les deux mondes, le nombre en croît même à belle allure, juste revanche de séculaires et stupides dédains. Que M. Emile Bréhier ait écrit de la philosophie des « *âges de foi* », qu'il l'ait fait avec une sympathie indéniable, cette sympathie pour l'objet qui minimise les risques d'incompréhension, avec cette maîtrise aussi qui montre qu'on le domine et qu'on en saisit la signification spirituelle, c'est peut-être un acte de courage scientifique et un hommage rendu au pouvoir d'attraction que possède la période d'adolescence de l'esprit européen, c'est en tout cas une démonstration par l'œuvre de l'étonnante faculté d'assimilation dont dispose M. le professeur Bréhier.

Sans doute, l'auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* » a consulté les travaux de nombreux spécialistes, il a compulsé les monographies les meilleures, bref il a puisé son information aux sources les plus autorisées, mais quel historien de la philosophie, s'attachant à étudier une tranche un peu considérable de son histoire, peut échapper à cette servitude vis-à-vis du travail et de la collaboration d'autrui ? L'idéal, évidemment, serait de lire soi-même, et en entier, tous les textes qui ont laissé leur empreinte sur l'esprit d'une époque, ou déterminé un courant d'idées, ou fixé le sens d'une évolution. Mais pareille tâche dépasse les forces et les jours bornés de l'individu. L'emprunt dès lors devient une condition nécessaire du labeur scientifique ; les pas accomplis permettent le pas nouveau ; savants et chercheurs, qu'ils le veuillent ou non, restent solidaires et c'est cette solidarité obligée des efforts individuels qui crée et maintient la confraternité dans la république des savants. Il faudrait plaindre l'esprit qui n'estimerait pas le prix de l'effort commun dans l'accomplissement d'une tâche noblement désintéressée. Ceci ne veut pas dire que M. Bréhier n'aît pas contrôlé par lui-même les textes les plus significatifs et les plus importants ; au besoin, les nombreuses références aux deux Patrologies de Migne prouveraient le contraire ; elles sont en général très exactes. Si même on tient compte du fait que M. Bréhier n'a pas voulu précisément écrire une histoire de la philosophie médiévale, que son ouvrage ne prétend nullement remplacer l'histoire, irremplaçable du reste, d'Ueberweg-Heinze, ou celle, plus délestée, mais non moins solide, d'un Maurice De Wulf, il faut reconnaître que l'information de Bréhier est abondante et sûre ; ses bases d'induction semblent aussi larges qu'elles pouvaient l'être dans l'état présent de nos connaissances de la spéculation médiévale.

Son savoir positif n'est en défaut que par exception. Si par exemple il attribue encore *l'Ars catholicae fidei* à Alain de Lille, alors que ce traité appartient en réalité à Nicolas d'Amiens, il n'ignore pas par contre que la Métaphysique d'Aristote est mentionnée pour la première fois par Pierre de Poitiers et qu'elle l'est dans ses Gloses sur les Sentences du Lombard (2). Le P. Denifle, le premier, signala ce point important (cfr Philip. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers* (p. 164). L'Alger de Liége de la page 115 est nommé plus loin (p. 147) Alger de Lüttich. L'écolâtre de Saint Barthélémy de Liége, plus tard moine à Cluny, auteur du « *De Sacramento Corporis* » (3) est bien le même personnage que celui auquel l'auteur attribue des « *Sentences* » encore inédites (cfr Mgr Grabmann, *Die Scholastische Methode*, t. II, p. 135). Lüttich n'est que le nom allemand de la ville de Liége. « Survey » au lieu de « Surrey », le comté anglais, où naquit Guillaume d'Occam, est une simple faute d'impression (p. 394). Parmi ces inévitables coquilles qui font le

(2) L'attribution de cette œuvre à Pierre de Poitiers est sujette à caution.

(3) Le titre complet est : *De Sacramentis Corporis et Sanguinis Domini.* Migne, P. L., CLXXX, 743.

désespoir des auteurs, la plus lamentable est certainement celle qui, à l'Index des noms propres, a fait « Roscatin » de « Roscelin ».

Mais, ce sont là des détails sans importance dans une œuvre qui se proposait avant tout de « *situer la pensée médiévale dans l'évolution de l'esprit humain* ». Opération délicate, « situer » ne signifiant pas ici insérer deux indivisibles terminants dans la chaîne continue du temps, mais définir, et sans doute apprécier, la tâche philosophique accomplie par le moyen âge chrétien.

Cette tâche, M. Bréhier la conçoit comme « une vaste expérience intellectuelle, imposée par les circonstances historiques ; cette expérience, qui n'a pu être tentée que par des esprits vigoureux, a consisté dans l'introduction de la pensée rationnelle, issue de la Grèce, dans une civilisation chrétienne : c'est, *en gros*, la solution du problème de la raison et de la foi » (p. 433). On remarquera la restriction ; elle a son importance. Si le problème de ces rapports est le problème central de la scolastique chrétienne et peut-être même de toute scolastique — il suffit de penser à l'œuvre d'un Maimonide —, il n'en reste pas moins vrai que l'effort pour le résoudre a abouti, du moins dans l'Aristotélisme thomiste, à la formation d'une philosophie autonome, qui n'a plus avec la foi — M. Bréhier le reconnaît — qu'un rapport extérieur : la foi guide la raison, l'écarte des parages dangereux, l'oriente vers un transcendant que par elle-même elle ne peut que pressentir, mais elle ne lui dicte ni ses thèmes, ni ses arguments. Remarquons de plus, pour prévenir des confusions, que le problème des rapports de la raison et de la foi, ce dont ne doutent pas les théologiens, ne se confond nullement avec celui du rapport de cette même foi avec la philosophie grecque.

M. Bréhier excelle à nuancer ses affirmations et à les équilibrer entre elles. Et à ce propos, il serait intéressant de savoir s'il reconnaît, comme une interprétation correcte de sa pensée, *l'avant-propos*, composé pour son volume par M. H. Berr, directeur de la collection : *L'Evolution de l'Humanité*. C'est que dans les oppositions tranchées et brutales de Berr, nous ne retrouvons pas la pensée si souple de l'auteur. De l'avant-propos au livre, il y a un changement de ton, très perceptible et tout à l'avantage du livre, comme si de l'audition d'un trombone on passait soudain à celle d'un jeu de flûte subtil et discret : on voit, écrit M. Berr, au XII[e] siècle des écoles diverses — les Chartrains, les Sententiaires (4) — s'appliquer au problème *insoluble* (celui des rapports de la foi et de la raison) p. VIII. On s'en réfère au passage correspondant du livre et voici ce qu'on lit : Le problème qu'a voulu résoudre le moyen âge est *peut-être* insoluble, *peut-être* même absurde : *mais il est vivant et passionnant, et, seul, il a produit cette tension d'esprit qui a forcé l'Occident à continuer la grande œuvre de la civilisation grecque* (p. 146).

(4) Les Sententiaires ne sont pas une « Ecole » au sens habituel du mot ; ce sont des individus distincts, qu'une même méthode, fréquemment appliquée à la même matière, permet d'embrasser sous une accolade commune.

Faisons abstraction pour le moment du contenu même de l'assertion ; il serait pour le moins étrange, et peu encourageant en définitive pour notre espèce, que des esprits par ailleurs vigoureux puissent se passionner pendant des siècles pour un problème absurde, sans s'apercevoir de l'inanité de leur effort ; rapprochons les formes des deux affirmations et nous constaterons qu'une locution adverbiale et une expression de sympathie supprimées ont transformé, en affirmation massive, une proposition discutable mais polie dans sa forme. Avec M. Berr nous entendons vraisemblablement ce vieux rationalisme buté qui ne parle si haut et d'un ton si assuré que parce qu'il n'a jamais su douter de lui-même. Comme si la raison, sous sa forme humaine, était nécessairement co-extensive à l'intelligible ! Comme si la foi divine, au cas où elle nous serait offerte, pour être recevable, ne devrait pas offrir elle-même un caractère rationnel ! Certain rationalisme qui admet à priori une contradiction entre la raison et ses principes d'une part et les vérités révélées de l'autre, loin d'être une doctrine démontrée, n'est qu'un préjugé, une des fausses « lumières » léguées à l'Europe par la Renaissance. Pour ce Rationalisme, la chose est trop claire, le problème dont la solution fut, au dire de M. Bréhier, la grande passion du moyen âge ne se pose même plus ; il est dépourvu de tout sens. Si au contraire la raison a des limites — et ces limites M. Bréhier les admet au moins à titre de problème, — il n'est nullement exclu que cette raison soit prolongée en quelque sorte au delà de ces limites, par une information de surcroît, venant du dehors, il est vrai, mais d'un dehors supérieur à la raison, ayant même un droit strict à son acquiescement le plus soumis. Pour un saint Thomas par exemple, la théologie est une science précisément parce qu'elle part de principes *dérivés d'une science supérieure,* science qui n'est autre que la science divine elle-même et celle des esprits en jouissance de la Vision béatifiante (*S. Th.*, I, q. 1, a. 2, in c.). C'est ici que selon toute vraisemblance nous nous séparons du professeur en Sorbonne. Pour qu'il y ait un problème de l'accord de la raison et de la foi, il faut maintenir en présence les deux termes dans leur intégrité essentielle ; or promouvoir à l'absolu la raison humaine (comme le faisait Hegel) et ne voir dans l'adhésion de foi qu'une démarche en soi irrationnelle, antirationnelle même, sont des attitudes qui toutes deux ont pour effet de rendre le problème impossible. Chose piquante, c'est au fond pour le croyant que celui-ci se pose dans toute son acuité, parce qu'il se pose dans la vérité pleine de ses deux termes.

La raison qui adhère à des vérités suprarationnelles mais non antirationnelles, dont la crédibilité lui est par ailleurs suffisamment garantie, ne renonce à aucune de ses vraies « exigences internes » : Non enim crederet (intellectus), *nisi videret ea* (credibilia scil. ut talia) *esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi* » (saint Thomas, *S. Th.*, IIa IIae, q. 1, a. 4, ad 2^{m}).

Selon M. Bréhier, le moyen âge aurait cherché la solution du problème dans deux directions différentes, la direction anselmienne et la direction thomiste (p. 434).

La première maintient la raison « dans la substance même de la vie chrétienne et dans la destinée surnaturelle de l'homme ». La raison y devient « un intermédiaire entre la foi et la vision ». Rien de plus juste. Pour saint Anselme le rôle de la raison se borne à être la métaphysicienne de la foi : *Credo ut intelligam.* Mais précisément on peut lui reprocher d'avoir perdu de vue que ce rôle n'épuise pas l'activité de la raison par rapport à la foi. Cette activité doit consister aussi à lui préparer les voies. Le maître d'Anselme, saint Augustin, ne l'ignorait pas : Nullus quippe credit aliquid, *nisi prius cogitaverit esse credendum* (*De praedest. sanctorum,* 5). Avant la foi, il exigeait un examen rationnel de ses titres à notre créance : Nihil credere de re obscura, *temere* debemus (*De Gen. ad litt.* II, 18, 38) ; *Nostrum est considerare* quibus vel hominibus, vel libris credendum sit ad colendum recte Deum (*De ver. Relig.,* c. 46). Le point de vue d'Anselme demandait à être complété ; il ne pouvait être question de le supprimer. La théologie acquise, science humaine discursive de l'objet révélé, reste et restera toujours un intermédiaire entre la foi « *fides* » et la « *species* » (vision ou *theologia beatorum*). Si la vie chrétienne n'exclut pas la spéculation sur l'objet de foi — et il serait arbitraire de le prétendre — la raison entrera toujours dans la substance de cette vie.

Le prince des théologiens catholiques, saint Thomas d'Aquin, n'a pas supprimé le point de vue d'Anselme ; il l'a complété en insistant sur la crédibilité rationnelle de l'objet de foi : Fides credit homini, non in quantum homo, *sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest* » (*In Sent.,* L. III, d. XXIII, q. II, a. 2, sol. 2, ad 3^{m}). *Recta ratio,* dira le concile du Vatican, *fidei fundamenta demonstrat* (Cap. IV). Enfin, l'encyclique « *Communium rerum* » du 21 avril 1909 s'exprimait, si possible, plus nettement encore : ...Philosophiae munus est praecipuum, in perspicuo ponere fidei nostrae *rationabile* obsequium, et quod inde consequitur officium adiungendae fidei auctoritati divinae altissima mysteria proponenti, *quae plurimis testata veritatis indiciis,* credibilia facta sunt nimis ». La foi catholique n'est pas seulement obscure et libre ; elle est encore rationnelle.

La seconde solution du problème, celle de saint Thomas, a l'avantage de laisser place à une philosophie autonome. Entre la philosophie et la foi, il y a subordination encore mais purement extérieure ; c'est du dehors et d'en haut que la foi dirige et oriente une philosophie qui reste indépendante dans les limites de son domaine propre. Cette solution du problème, observe M. Bréhier, « est dominée par le grand fait de l'introduction de la philosophie aristotélicienne, comme une sorte de bloc rationnel et indépendant de la foi... l'œuvre d'Aristote existe, indépendamment de la foi chrétienne » (p. 434). Il est permis cependant de se demander dans quelle mesure cette œuvre a gardé cette indépendance, en se raccordant à la foi chrétienne dans la fameuse synthèse thomiste. Le « bloc rationnel », pour entrer dans l'édifice de la « Somme théologique », a dû subir des modifications

importantes et, pas plus que nous sans doute, l'auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* » ne consentirait à identifier purement et simplement l'Aristotélisme historique avec l'Aristotélisme thomiste. Admettrons-nous par exemple que Platon et Aristote aient attribué l'origine de la matière à une véritable création (*De Pot.*, q. III, a. 5 ; *S. Th.*, I, q. 44, a. 2) ? Ici quelques nuances peut-être n'eussent pas été déplacées. Dans le thomisme, observe M. Bréhier, « la raison est spontanément dirigée vers les choses sensibles ». Assurément, mais il y a un tempérament : la lumière intelligible, qui abstrait du sensible, est l'impression en nous de la lumière divine : « *Virtus derivata a superiore Intellectu*, per quam possit phantasma illustrare » (*S. Th.*, I, q. 79, a. 4, in c.). M. Bréhier confesse du reste que, sur ce point, saint Thomas a corrigé ou complété l'Aristotélisme, au moyen d'emprunts faits au néoplatonisme et au pseudo-Denys.

M. Bréhier exprime une pensée d'une pénétrante justesse, lorsqu'il écrit : Remarquons que, chez saint Anselme comme chez saint Thomas, il s'agit moins d'un problème *abstrait* que d'une *direction d'ensemble de la vie spirituelle* (p. 434). En effet, l'adhésion de foi, pour être formellement un acte de l'intelligence, n'en est pas moins une option libre de la volonté. Elle est dès lors commandée par la fin de toute la pratique humaine qui n'est autre que la béatitude. Le problème n'est pas purement spéculatif, il est pratique aussi, car la volonté de croire, tout en supposant le jugement de crédibilité, est une décision du libre arbitre, influencée par la motion d'un Dieu qui est à la fois Vérité première et Souverain Bien. La volonté de tendre à ce Bien, par le moyen et la grâce offerts de la foi, suppose évidemment « une direction d'ensemble dans la vie spirituelle » ; elle ne peut hélas ! que séparer le croyant de l'incroyant. L'intelligence du premier consent à poser un acte qui ne lui assure pas, ce qu'elle cherche d'instinct, le repos dans l'évidence ; celle du second s'y refuse. S'ils n'apprécient pas de même la solution du problème de l'accord de la raison et de la foi, cela ne tiendrait-il pas à un désaccord pratique initial ? En d'autres termes, si l'on ne se rencontre jamais, ne serait-ce pas parce qu'on s'était séparé à l'entrée même des chemins ?

Nous ne chercherons donc pas querelle à M. Bréhier au sujet de son appréciation finale des deux essais de solution du problème tentés au XII^e^ et surtout au XIII^e^ siècle : il apparaît, dit-il, qu'il y a eu *échec complet* (p. 435). Nous croirions plutôt à un échec relatif et temporaire. La diffusion européenne du Nominalisme au XIV^e^ siècle est un fait dont les causes profondes ne sont pas encore pleinement connues. Le fait nous paraît d'autant plus surprenant que l'Occamisme, comme valeur positive, était loin d'égaler cette métaphysique réaliste qu'il visait à déclasser au nom du principe d'économie de la pensée. On constate du reste que dans la plupart des universités, le Nominalisme n'arrive pas à la domination exclusive ; même à Oxford, cette citadelle de l'Occamisme et de la « *logicalis subtilitas* », les partisans de la « Via antiquorum » restent une minorité. Dans les écoles conventuelles des Ordres mendiants, le réalisme thomiste et le réalisme scotiste continuent à vivre d'une vie latente, ayant

moins d'éclat extérieur que leur jeune adversaire, mais entretenue par une tradition enseignante, maintenue souvent par des mesures disciplinaires. Dès la fin du XV^e siècle, par exemple, on constate le crédit grandissant du thomisme ; dans les universités, la Somme théologique commence à remplacer comme « *text-book* » les fameuses « *Sentences* » du Lombard. Au siècle suivant, la scolastique connaît en Espagne, au Portugal et, dans une mesure plus modeste, en Italie un véritable renouveau avec des maîtres tels que François de Vitoria, Dominique de Soto, le Cardinal Tolet, François Suarez.

Nous croyons que les premières origines du mouvement néo-scolastique italien qui remonte au premier tiers du XIX^e siècle avec Vincent Buzzetti et ses élèves Séraphin et Dominique Sordi, sont en continuité directe avec la scolastique espagnole du XVI^e siècle. Si cette renaissance de la scolastique a pris de nos jours les formes d'un Néo-Thomisme, la raison en est à chercher au moins autant dans les directions du Saint-Siège que dans la vigueur indéniable de la synthèse thomiste. La solution thomiste du problème des rapports de la raison et de la foi s'est maintenue vivace dans tous les milieux où le Thomisme a réussi à se maintenir lui-même. Elle n'a connu d'échec complet que dans les milieux universitaires laïques, où le rationalisme, en rejetant la foi elle-même, écartait le problème, sans plus chercher à le résoudre. Sauf erreur de notre part, cette solution, recevant ainsi la plus précieuse des consécrations, a été inscrite dans la Constitution dogmatique sur la foi catholique, décrétée dans la troisième session du concile du Vatican (Cap. IV, *De fide et ratione,* paragraphes 2, 3, 4 et : *La philosophie au moyen âge,* p. 304-305) ; elle l'a été dans des termes qui rappellent les termes mêmes de saint Thomas ; la « *Ratio fidei lumine illustrata* » du concile ne diffère que verbalement de la « *Ratio confortata fide* » du saint docteur. Le fidéisme irrationnel d'Occam n'est au fond que l'antipode exact de la théologie scolastique. Tout en provoquant au XIV^e siècle de la part de théologiens se disant catholiques des intempérances de critique absolument déconcertantes, il n'a pas réussi, il ne pouvait réussir, à s'établir à demeure dans le catholicisme. Le climat idéologique où il pouvait prospérer naturellement était celui de la foi mystico-fiduciaire protestante, défiante, pour ne pas dire ennemie de la raison. On peut soutenir qu'un Ritschl, le maître d'Adolphe Harnack, ne faisait qu'achever l'œuvre d'un Luther et d'un Schleiermacher, lorsqu'il prétendait que la philosophie spéculative, celle d'Aristote en particulier, est trop superficielle pour sonder les profondeurs de la « vie » religieuse et que la « connaissance de foi » est par nature opposée à la métaphysique. Au contraire, l'autorité enseignante dans l'Eglise catholique, en prenant la défense de la méthode et des docteurs scolastiques (Denzinger [12], *Enchiridion,* n. 1576, 1652, 1680, 1713) n'a fait au fond que défendre la raison humaine et son aptitude à atteindre l'objet transcendant. (Ibid. n. 1622, 1785, 2145).

Se bornant à « situer » la philosophie du moyen âge, M. Bréhier, nous l'accordons, n'avait pas à suivre les destins de l'Occamisme au-delà du XIV^e siècle. Mais il nous sera permis de faire remarquer

que ce « *Terminisme* », dont l'auteur analyse la nature avec une si pénétrante finesse (pp. 400-404), tenait de sa naissance même des germes de décomposition et de ruine : son goût des minuties logiques qui transformait « *l'art de raisonner* » en une grammaire embrouillée de signes, souvent verbaux ; l'argot scolaire, qu'il était seul à parler et sans doute à comprendre et qui faisait du latin une langue deux fois morte ; sa passion de l'argutie, du paradoxe, des problèmes baroquement subtils, tels que celui de « *l'ablatif posé absolument* » et de la « *supposition prégnante* », bref tout cela qui rend aujourd'hui illisibles le « *Rosaire de logique* » de maître Antoine Coronel ou les « *Problemata exponibilium* » de maître Jérôme de Hangest et qui n'étaient certainement pas signes de vitalité. Toute cette scolastique putrescente s'écroula sous les huées des humanistes et les anathèmes de Luther contre la raison, cette prostituée. Et comme le Terminisme était vide de métaphysique, observe justement Maurice De Wulf, il n'eut aucun rempart doctrinal, où il pût s'abriter ; au contraire le thomisme et le scotisme durent à leur réserve de métaphysique de ne pas être emportés dans la tourmente (*Histoire de la Philosophie médiévale,* 5e éd. t. II, p. 271). Le triomphe du Nominalisme au XIVe siècle fut moins universel qu'il ne le paraît à première vue, et en tout cas plus apparent que réel. Si le docte professeur en Sorbonne avait pu lire le magistral ouvrage du Cardinal Ehrle sur Pierre de Candie et la lutte au sujet des deux voies au XIVe siècle (5), nous pensons que son chapitre sur les Occamistes, sans rien perdre de son intérêt, aurait subi des modifications appréciables.

Il reste que M. Bréhier a écrit sur la philosophie du moyen âge un livre plein de vie, clair, lumineux et qui stimule au plus haut point la réflexion. Ses pages abondent en rapprochements ingénieux, suggérés à l'auteur par sa connaissance étendue de la philosophie grecque ; ils sont d'autant plus intéressants, qu'on sait tout ce que la philosophie des Pères, une des sources principales de la scolastique, doit à la philosophie antique. Qu'on nous permette cependant une dernière observation. M. Bréhier semble croire que, dans le système chrétien des valeurs, il n'y a pas place en réalité pour une valeur purement naturelle telle que la philosophie. C'est là une erreur ou peut-être un simple malentendu. Avons-nous bien saisi la pensée de l'auteur ? Entre la foi divine et la raison naturelle, il semble chercher une sorte de « *pénétration* » réciproque ; une telle pénétration est impossible, le mystère se refusant par nature à l'évidence interne rationnelle ; entre la foi et la raison du croyant, il y a une sorte de continuité par l'unité du sujet croyant ; celui-ci voit actuer surnaturellement une aptitude naturelle : *Posse* habere fidem ...*naturae* est hominum, observait saint Augustin, *habere* autem fidem, *gratiae* est fidelium (*De Praed. Sanct.*, c. 5, *P. L.*, XLIV, 918). Il y a dans un même sujet deux connaissances irréductiblement distinctes (*Concil.*

(5) Franz Kard. Ehrle, S. J., *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* Münster in W., 1925, Franziskanische Studien. Beiheft 9.

Vatic., Sessio III, c. IV), mais unies par l'unité de ce sujet, par un échange de mutuels services et par l'intention de l'unique fin. Mais ce malentendu dissipé, comment ne pas rendre hommage à la sympathie qu'expriment pour l'immense effort intellectuel du moyen âge des lignes telles que celles-ci : « La correspondance parfaite entre cette conception hiérarchique de la société (celle de Jean de Salisbury) et celle de la connaissance nous fait deviner un caractère foncier et presque inexprimable de la pensée médiévale : *une sorte d'effort puissant et douloureux pour établir un ordre naturel qui soit comme enclavé dans l'ordre surnaturel, si bien que nos facultés aient leur rôle et leur sens dans la vie surnaturelle* » (p. 205). Hélas ! Pourquoi M. Bréhier ajoute-t-il aussitôt : « Le rationalisme, la connaissance par pure raison, ne peut avoir son sens en lui-même ». Assertion à tout le moins ambiguë sinon erronée : chez le croyant, la connaissance par pure raison reste ce qu'elle est par elle-même ; seulement, elle n'est plus la fin suprême et c'est peut-être ce que veut dire M. Bréhier ; elle se subordonne comme moyen à une fin surnaturelle, la vision béatifique, dont la vie présente devient la préparation pratique obligatoire pour qui a une fois voulu cette fin. Si on veut voir là une déchéance pour la spéculation philosophique, il faut remarquer qu'elle n'intéresse en rien la *valeur spécifique* de cette spéculation ; seul *son rapport à la fin* est modifié. En d'autres termes, on ne philosophe plus pour philosopher, mais pour se préparer à l'intuition de la Cause, intuition à laquelle, dans la Thomisme au moins, la philosophie aspire naturellement ; et qui, dans l'invitation historique à la foi salutaire, est offerte à tous comme la fin unique béatifiante. Le fait chrétien une fois posé, la nature, en tout domaine, cesse d'être le point d'arrêt de l'activité humaine ; dès lors, l'exercice naturel de spéculer doit s'adapter en pratique à la fin à la fois gratuite et nécessitante qu'est la vue glorieuse de Dieu. Tout croyant ne peut que souscrire à ces lignes si franches du Père P. Rousselot : les perceptions intellectuelles des sciences spéculatives, qui jadis, arrachées de droit à l'ordre des moyens, eussent été des parcelles vitales de la fin même, maintenant, si elles ne sont pas entraînées dans le grand mouvement volontaire et ordonnées à l'obtention d'une plus grande grâce, ne sont plus que des nuisibles simulacres du vrai bonheur, et les heures qu'on leur donne, du temps perdu (*L'intellectualisme de saint Thomas*, 2e éd., Paris, 1924, p. 195-196). *Durus est hic Sermo !* Ce discours paraîtra dur au philosophe rationaliste qui pose en principe l'autonomie absolue et la totale suffisance de la raison naturelle ; le philosophe croyant, au contraire, insérera sans hésitation sa spéculation dans le dynamisme supérieur dont sa foi est le principe initial. Et cette foi, notons-le, est avant tout *un acte de bonne volonté*, par lequel il consent à incliner sa raison créée, devant l'autorité de la raison incréée. C'est cet acte de bonne volonté — et tout ce qu'il implique — qui nous sépare, je le crains du moins, du savant auteur de « *La Philosophie au Moyen âge* ». Là, où il s'agira d'apprécier la solution que les « *âges de foi* » donnèrent au problème des rapports de la raison et de la foi, il serait

surprenant de voir l'appréciation de l'historien rationaliste s'accorder sans plus avec celle de l'historien croyant. En réalité, ils ne voient pas le problème des mêmes yeux.

Mais cette divergence capitale une fois marquée, il faut reconnaître que le distingué professeur en Sorbonne a su parler avec respect et sympathie d'une « époque *où l'enseignement philosophique était donné par le clergé, régulier ou séculier* », en d'autres termes d'une philosophie conçue par des croyants qui enseignaient des croyants. Il y a là il faut bien le dire, une manière nouvelle de parler de la philosophie médiévale, à laquelle le milieu universitaire ne nous avait guère habitués. Sous ce rapport, l'effet du livre ne peut être que salutaire ; il se fait sentir jusque chez l'auteur de l'avant-propos : « *Il ne faut pas exagérer,* écrit M. H. Berr, *la solution de continuité entre l'antiquité et le moyen âge et prendre à la lettre l'expression de « nuit intellectuelle* ». Cet aveu aurait-il été fait, si les positions abandonnées — une fausseté historique et une métaphore calomnieuse — n'eussent paru par trop contradictoires aux évidences internes du livre ? J'ajoute que pour ceux qui, comme l'auteur de ces modestes lignes, enseignent depuis de longues années l'histoire de la philosophie médiévale, c'est un plaisir particulier de voir exposer, sous un jour parfois très nouveau, des faits et des doctrines qui leur sont depuis longtemps familiers. Et pour ceux-là, ce livre ne sera pas le moins intéressant, là où il invitera le plus à la contradiction.

François JANSEN, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE.

M. BRILLANT et M. NEDONCELLE. — *Apologétique. Nos raisons de croire, réponses aux objections.* Paris, Bloud et Gay, 1937, 20 × 14 cm., VIII-1380 p., 96 planches. Prix : 120 frs.

L'« Apologétique » publiée par la librairie Bloud et Gay est une œuvre importante de haute vulgarisation. Elle forme une vaste synthèse comprise dans un volume de 1500 pages. Elle se divise en trois parties. La première traite des questions de philosophie religieuse qui servent de préparation à l'apologétique. La seconde traite de l'apologétique proprement dite ; elle est centrée sur le fait de l'Eglise catholique fondée par Jésus-Christ. La troisième considère une série de difficultés particulières.

Beaucoup de spécialistes très qualifiés ont collaboré à cet ouvrage. Citons au moins les noms de MM. Bardy, Borne, Cerfaux, Coppens, Draguet, Masure, Nédoncelle et Rabeau, des PP. Allo et Garrigou-Lagrange. Un premier regard jeté sur la table des matières suffit à faire voir la modernité de ce volume. On y traite des sujets qui, pour se rapporter à l'apologétique, n'en sont pas moins négligés le plus souvent dans les traités consacrés à cette science. C'est ainsi que M. Archambault traite des « religions de remplacement », M. Goossens, des objections générales contre la théologie dogmatique, M. Cerfaux, de la question biblique, M. Borne, de l'incroyance. Une considération plus attentive montre que cette modernité va de pair, d'une part avec un esprit franchement traditionnel, d'autre part avec une volonté d'entière sincérité et une manière très humaine d'envisager les problèmes. On ne s'attend guère à trouver dans un ouvrage de cette sorte des travaux de défrichement, des recherches pouvant faire progresser la science théologique. C'est cela même cependant que nous offre l'étude à la fois très fouillée et très claire de M. Draguet sur le développement du dogme. Elle mérite d'être étudiée et discutée par les théologiens.

Le problème religieux en général, qui est l'objet de la première partie de l'ouvrage, est abordé avant tout d'un point de vue concret, à partir du fait religieux dans l'histoire. Cette manière de traiter la philosophie religieuse est très prenante. Elle est plus fréquente dans la littérature allemande et anglaise que dans la littérature française. Il me semble qu'on serait arrivé à des conclusions encore plus décisives, si l'on avait suivi l'idée de salut ou de communion avec la divinité dans les diverses religions. On n'aurait pas été tenté alors de parler plus d'une fois des religions non chrétiennes, comme si elles étaient des expressions plus ou moins imparfaites de la religion naturelle. En réalité, ces religions cachent un tout autre mystère.

La deuxième partie considère d'abord la religion chrétienne, en particulier l'Eglise catholique, dans sa préparation et sa réalisation ; elle compare ensuite le catholicisme aux sectes chrétiennes qui se sont détachées de lui et aux grandes religions non chrétiennes. Cette comparaison montre des erreurs ou des insuffisances essentielles dans les for-

mes religieuses étrangères au catholicisme. Mais on ne va pas jusqu'à voir dans le christianisme catholique la plénitude de la religion plus ou moins pressentie, cherchée ou déformée en dehors de lui. On peut regretter que les questions classiques des prophéties messianiques et du témoignage de Jésus sur sa propre personne n'aient reçu qu'un traitement sommaire. Les questions non moins classiques des miracles de Jésus, de sa résurrection, de sa sainteté et de la sainteté de l'Eglise, ont été plus favorisées.

La troisième partie a été confiée tout entière à des professeurs et à des docteurs de l'Université de Louvain. On y passe en revue les principales objections opposées au christianisme et à l'Eglise. Cette partie sera, sans doute, très souvent consultée. Signalons surtout les exposés consacrés à la question biblique en général et à l'Ancien Testament. MM. Cerfaux et Coppens ont traité ces sujets délicats avec autant de courage que de discernement.

Tout cet ouvrage mérite une recommandation chaleureuse. Il a sa place marquée dans la bibliothèque des séminaires, des collèges, des cercles d'études, des cures ; on voudrait le voir également dans la bibliothèque des laïques instruits.

Ed. Dhanis, S. I.

P. ORTEGAT, S. I. — *Philosophie de la Religion.* Coll. Museum Lessianum, Section Philosophique n° 20. Bruxelles, Edit. Universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 23 × 15 cm., 476 p. Prix : 45 frs.

Le livre de haute tenue que vient de publier le P. Ortegat, il importe de le noter, n'est qu'un livre de prolégomènes (Cfr p. 8, n. 1). Le dessein de son auteur est d'établir, par une méthode rigoureusement déductive (définie pp. 82 sqq.) les fondements métaphysiques de la religion. Puisse l'édifice qu'attendent et qu'appellent ces puissantes assises ne point tarder à s'élever !

Mais voyons comment est construite l'œuvre déjà imposante qui nous est offerte dès aujourd'hui. L'on part d'une définition toute provisoire de la religion : le sens de l'absolu (Faut-il faire remarquer le ridicule, ou la déloyauté, de qui voudrait trouver dans cette formule, déclarée incomplète et insuffisante, toute la pensée du P. Ortegat ?). L'on établit ensuite quelle sera la méthode : ni positiviste, comme celle des divers empirismes (1), ni simplement historique, elle sera proprement philosophique et déduira les conditions intrinsèques du phénomène religieux en fonction de l'intelligence, du vouloir et de l'être (pp. 84 et 86). La science ainsi constituée sera une « critique transcendantale du sacré » (p. 87), ne se bornant pas à la constatation empirique des faits, mais concluant rigoureusement au devoir-être.

Ces préliminaires établis, le Père développe son enquête en liaison constante avec les grandes philosophies modernes ; il les interroge d'abord longuement, avec courtoisie et sympathie, puis il juge avec parfaite loyauté les réponses qu'il en reçoit. Ce procédé, nous semble-t-il, offre l'inconvénient de dispenser parfois l'auteur de souligner la vigueur du trait, de relâcher l'unité systématique de la pensée, ou d'af-

(1) On notera (pp 45 - 49) la critique du «sens synthétique du divin», préparant la critique ex professo de l'intuitionnisme esthétique des romantiques, ou de l'intuitionnisme psychologique des modernistes (pp. 405 - 414).

faiblir la rigueur des démonstrations. Par contre, qui ne goûterait le charme d'un développement plus souple, et l'intérêt de conversations prolongées avec de grands esprits dont, malgré leur génie, les préoccupations furent souvent les nôtres et dont la pensée, malgré leurs erreurs, est toujours enrichissante. Questionnés par le P. Ortegat, les philosophes, d'ailleurs, et Kant lui-même, se réveillent littérateurs et parlent une langue intelligible aux honnêtes gens, enjouée, aimable et rendant aimables les pensées les plus austères, spirituelle aussi, et rendant aisées à comprendre (parfois trop aisées...) les idées les plus profondes ou les plus subtiles.

On prouvera, tout d'abord, la nécessité du phénomène religieux. En effet, en dépit du pessimisme de Schopenhauer, ou du dilettantisme, notre volonté est reliée à l'absolu par une relation ontologique, et l'on n'échappe pas à la destinée qui nous impose cette relation.

Force nous est, dès lors, d'étudier cette destinée, d'en rechercher la genèse et de déterminer quel est l'absolu auquel elle nous ordonne. Ici, un premier adversaire se présente. C'est Kant. En suivant de très près le P. Maréchal, l'auteur montre que la raison humaine n'est point condamnée au relativisme auquel conclut la critique kantienne. Faisant volte-face et se tournant contre Hegel, il établit ensuite que notre raison ne peut davantage s'affranchir des limites que lui impose notre qualité de créature. Aussi bien, l'hégélianisme ne rend pas compte du vrai phénomène religieux.

Cependant, « la médiation de la connaissance » n'est pas seule à nous relier à l'absolu. L'absolu étant bonté, l'union à Dieu sera morale et libre, autant que spéculative. Après avoir écarté les protestations des déterministes, idéalistes ou matérialistes, il nous faut dépasser le libertinisme de Nietzsche qui exalte l'action, mais rejette la morale. Malgré les apparences, le libertin qu'anime la volonté de puissance et qui exclut toute autre volonté que la sienne, demeure contraint et nécessité. Pas de vraie liberté, sinon dans la reconnaissance d'une valeur.

Or, la norme que l'action nous force à reconnaître est une norme absolue. On le montre contre le pragmatisme de James. A ce moment, le P. Ortegat propose la preuve métaphysique de l'existence d'un Dieu transcendant, et, du même coup, montre que le problème du mal est un problème mal posé. L'action, dès lors, doit être théocentrique. C'est le tort de la « Critique de la raison pratique » de l'avoir méconnu.

La « médiation de l'action est nécessaire ». Il ne faut point cependant opposer, comme le firent les romantiques, Ritschl, les protestants libéraux et les modernistes, l'intelligence à la volonté et au sentiment : ce serait oublier la nécessaire médiation de la pensée. Les philosophies de Bergson et de Scheler appellent donc, elles aussi, des réserves. Chez Blondel, au contraire, l'antithèse entre l'intellectuel et le volontaire semble disparaître de plus en plus. Quant au P. Ortegat lui-même, il professe un solide et sain intellectualisme. Pas de religion sans dogme ; impossible de ramener la religion au sentiment religieux.

En dépassant l'antinomie de la pensée et de l'action, voici que s'offre à nous une troisième médiation : celle de la personne. Etant à la fois idée et volonté, l'absolu ne peut être que personnel ; Dieu est l'Etre subsistant. Il est donc Créateur.

La médiation de la personne n'est pas celle de l'individu. D'où la nécessité d'une dernière médiation, celle de la société. D'un trait rapide, mais sûr, et qui révèle le théologien, le Père montre la nécessité d'une Eglise à la fois visible et invisible, d'un culte et d'une autorité extérieure. Mais les fonctions visibles de l'Eglise sont subordonnées à ses

fonctions spirituelles, la prière orale et collective doit amorcer la prière silencieuse du mystique, le dogme exige la foi et les œuvres l'intention. Nécessité encore de la tradition dont il importe de préciser la vraie nature ; nécessité, enfin, de la distinction de l'Eglise et de l'Etat.

Ainsi parvient-on à la conclusion, dans laquelle une définition complète de la religion résume et couronne tout l'ouvrage : « la religion est l'union sociale, vitale, spéculative, de la personne à Dieu, Etre personnel et Créateur ».

Reprochera-t-on au P. Ortegat de s'être plus d'une fois départi de la méthode strictement déductive qu'il annonçait dans sa première partie ? Nous penserions plutôt que pareille méthode pourrait suffire à l'élaboration complète d'une philosophie de la religion. En effet, la philosophie ne se réduit pas à la seule métaphysique, et sans doute, malgré les insinuations de la p. 9, le Père le pense-t-il comme nous.

Nous en souhaitons d'autant plus vivement qu'il puisse poursuivre l'œuvre entreprise et s'attaquer aux problèmes que refuse de traiter ce livre de prolégomènes. Nul doute que les prochains volumes ne soient, comme celui-ci, brillants, instructifs, et surtout, pour maintes âmes travaillées par le doute ou par le désir de la vérité, éclairants et bienfaisants.

A. Hayen, S. I.

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I. — *Jesus vivant dans l'Eglise.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Année 1937. Paris, Edit. Spes, 1937, 20 × 13 cm., 296 p. Prix : 16 frs.

L'Unité dans le Christ, non seulement de l'Eglise, mais de chacun des hommes et de l'humanité entière, telle est bien l'idée maîtresse de tout le volume. Aussi bien, elle se développait tout le long des huit volumes qui avaient précédé, et cette dernière série de Conférences vient donc apporter le couronnement.

La « doctrine du Corps mystique » y est présentée avec une puissance saisissante ; les conséquences sociales et religieuses qu'en ont déduites les Pères de l'Eglise s'avèrent avec une force et une profondeur dignes de Dieu en Jésus-Christ, à savoir: que la « conscience » pleinement lumineuse, c'est dans le Christ que l'humanité la retrouve, et que la paix entre les hommes, c'est dans le vouloir et l'amour du Christ que l'humanité apprendra à la réaliser ; enfin, que le don de ses biens et de sa personne aux pauvres a plus de prix que le soin de la splendeur du culte, puisque le pauvre, représentant le besoin du Christ, l'union au Christ, pouvant être temple de l'Esprit Saint, est un autel de Dieu, encore plus que nos autels de pierre, sur lesquels vient reposer pourtant le Corps du Christ.

Toute l'œuvre est dominée par ces perspectives grandioses d'union universelle au Maître unique, à Celui qui donne aussi, et pénètre la vie intime. C'est de ce point de vue que le P. Pinard de la Boullaye analyse « les relations individuelles du Christ et du chrétien », avant d'exposer le fait et la nécessité de la direction extérieure par les chefs de l'Eglise. Il étudie « la sanctification des âmes par les sacrements », mais aussi, il expose « l'influence sociale de l'Eucharistie ». Chemin faisant, il creuse scientifiquement le mystère de la causalité de ces sacrements, les défendant ainsi des étroitesses qui ne savent y entrevoir que prétention magique, et d'autre part il repousse ce qui lui paraît outrance peu rationnelle. Enfin, il rencontre la difficulté courante, et si générale, que cause le contraste entre « l'Eglise idéale et l'Eglise réelle », l'impuissance — dit-on — du christianisme, en présence des misères et

des iniquités sociales. Mais enfin, quand donc le monde se livra-t-il vraiment à l'action du christianisme, et au sein de l'Eglise elle-même, jusqu'où les hommes eurent-ils le courage — et combien ? — d'agir et de penser, non pas en s'inspirant de compromis avec le monde, mais vraiment par dessus tout, des principes de Jésus-Christ ?

Avec une netteté parfaite, et sa force coutumière, le P. Pinard de la Boullaye a su mettre en relief la hauteur et la profondeur et toute la compréhension du mystère qui fait que l'homme et l'Eglise et l'humanité entière ne reçoivent que de Dieu, par le Christ, leur vraie vie, au dedans d'eux-mêmes et dans leur union entre eux tous.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

TH. PARAVY. — *Le grand problème. Croire ? ou ne pas croire ?* Paris, Editions Spes, 1937, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 10 frs.

Après avoir posé nettement le problème de la croyance et de l'incroyance, et en avoir montré l'importance actuelle, l'auteur définit et précise ce qu'est la foi ; ensuite, il étudie les causes de l'infidélité et de l'incroyance, causes d'ordre intellectuel, moral, ou même de tempérament physique ; il reproduit les indications de principe sur les responsabilités devant Dieu. En une seconde étape, il s'engage « sur les chemins de la croyance », et esquisse les démarches de l'intelligence, s'élevant à la rencontre de Dieu, l'effort d'une volonté et d'un cœur droits vers le Bien moral souverain, enfin la présence et la nécessité du secours de la grâce. La grâce, explique-t-il, est nécessaire à cause du mystère des vérités éternelles, réalités invisibles. Enfin, un chapitre chaleureux célèbre « les clartés de la foi », le bonheur de ceux qui l'ont trouvée. Manifestement, l'ouvrage est au niveau de l'apologétique populaire classique, non pas au niveau scientifique. Et même, il faut bien que nous disions qu'il ne nous paraît guère rencontrer les difficultés telles qu'elles occupent et remplissent réellement les esprits de ceux qui ont lu Renan et Anatole France, à fortiori P. Saintyves ou Loisy, ni non plus de ceux qui se sont nourris des journaux communistes ou socialistes. La manière est toujours celle des apologistes d'il y a cinquante ans, et aussi les arguments. Citations multiples de valeur inégale allant de Victor Hugo, de Sully Prudhomme ou de Claudel à William James ou Bergson. En revanche, les beaux textes doctrinaux des conciles et des Papes, et de saint Thomas d'Aquin éclairent de leurs principes une multitude d'exemples pris dans la vie, ou dans les récits de conversion, ou les aveux, ou les narrations d'exemples. Et tout est net, concret, vivant, empreint d'un zèle ardent et d'une charité vraie. Mais qu'on nous permette d'insister sur les lacunes. Quel est l'élève de philosophie, de nos jours, qui admettrait encore l'argument de l'horloge et de l'horloger, pour prouver l'existence de Dieu par les révolutions des mondes planétaires...? Heureusement, l'auteur lui-même apporte d'autres considérations. Suffit-il que Harnack lui-même, traité de rationaliste, affirme que nos évangiles ne datent guère que de trente ou quarante ans après Jésus-Christ, pour conclure : « Donc pas légendaires ? », pour le motif qu'un laps de temps aussi réduit ne permettrait pas la formation de pareilles légendes ? Est-ce si sûr, notamment en cette époque, lointaine pour nous, de fermentation religieuse ? D'ailleurs la vraie preuve, la preuve traditionnelle, est-elle à chercher en cette considération, vague nécessairement, d'un espace lointain d'années, et non pas plutôt dans la qualité unique, à cette époque particulièrement, du milieu qui reçut nos évangiles, qui les reconnut comme rendant fidè-

lement la prédication des témoins uniques, eux aussi ? Enfin, la distinction ne pourrait-elle être plus nette entre le « credendum » fondé sur le « signe divin », reçu, compris, possédé comme un appel impératif, et l'étude apologétique qui n'est encore qu'un acheminement vers cette possession du « signe », ou un essai, plus ou moins heureux, de justification après coup ?

Restons-en là. Nous ne voudrions pas que nos remarques d'homme du métier fassent perdre de vue les mérites de ce petit livre, à savoir sa noble et large présentation de synthèse, son esprit généreux. Car tout l'ouvrage dénote un lutteur ardent, qui a consacré sa vie à tâcher de comprendre et d'éclairer les hommes, ses frères, et a tâché de s'instruire non seulement dans les manuels de théologie classique, mais aussi aux sources les plus pures et les plus authentiques.

M. Claeys Boúúaert, S. I.

R. BERNARD, O. P. — *Entretiens sur l'essence du christianisme.* Coll. La vie spirituelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 19 × 12 cm., 289 p. Prix : 18 frs.

Causeries données au poste Radio-Côte d'Azur, et auxquelles l'auteur a conservé leur disposition et leur ton. L'essence du christianisme, explique-t-il, c'est la vie avec le Christ et dans le Christ, vie d'amour fraternel, vie éternelle, vie dans l'Eglise. Quinze entretiens, dont plusieurs sont fort beaux — spécialement ceux sur le prochain, la vie éternelle, la Sainte Vierge —, qui sont tous des leçons d'une théologie de prière et de pensée, non de syllogismes et d'érudition. Il faut leur souhaiter beaucoup de lecteurs, qui en seront aussi enchantés que l'ont été les auditeurs.

E. Mersch, S. I.

G. BARONI. — *E possibile perdere la fede cattolica senza peccato ?* Rome, A. L. C. I., 1937, 25 × 18 cm., 190 p. Prix : 15 lires.

Est-il possible, non certes d'une manière normale, mais par manière d'exception, de perdre, sans faute subjective, la foi catholique, tout en gardant la foi théologale ? On sait que cette question est diversement résolue dans la théologie catholique contemporaine. Répondent négativement, le Card. Billot, M. Scheeben, les PP. Pesch, Beraza, Lennerz, etc. Répondent affirmativement, son Exc. Mgr Brunhes, les PP. Bainvel, Vermeersch, de Grandmaison, A. Gardeil, Brinsman, etc. De même, les théologiens interprètent de diverses manières les textes du Concile du Vatican qui se rattachent plus ou moins à cette question. Les PP. Harent, Hürth, Lennerz, etc., proposent une interprétation notablement plus sévère que celle des PP. Granderath, Pribilla et de M. Vacant. M. Baroni a eu l'idée de chercher quelle était la pensée des théologiens du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle sur cette matière. L'idée était bonne ; on saura gré à l'auteur de l'avoir exécutée.

Quels sont les résultats ? Ils consistent surtout dans un procès-verbal de carence. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la question qui intéresse l'auteur n'a guère été posée explicitement. En fin de compte on ne trouve de réponse négative que chez Viva (interprété autrement par le P. Harent), Mayr, Linek, Cormaz et peut-être Holzmann. On ne trouve pas plus souvent de réponse affirmative. A celle de Platel, qui était connue, il faut ajouter celle de Ripalda, de Poncius, de Mastrius et de Componus. Bref, cette étude nous montre qu'on ne peut parler ni dans un sens, ni dans un autre, d'une sentence commune des théologiens.

Tout négatif qu'il soit, ce résultat ne manque pas d'intérêt. Malheureusement, l'auteur ne s'en est pas contenté. Il cherche donc à établir qu'à défaut d'une sentence commune formelle, il y a au moins en faveur de la réponse négative une sentence commune virtuelle ; ce qu'il appelle, avec un charmant embarras, une sentence commune dans un sens « un po' ricercato se si vuole ; ma che non è per questo privo di verità ». Je veux bien moi ; à condition toutefois qu'on le prouve. Voyons les arguments invoqués par M. Baroni.

1° Plusieurs théologiens, dit-il, nient que des hérétiques puissent être dans une ignorance invincible à l'égard de la vérité catholique. A plus forte raison devront-ils nier que cette ignorance puisse jamais survenir chez un catholique. L'inférence est légitime. Mais même au XVII[e] et au XVIII[e] siècles, il était rare que l'on niât la possibilité de l'ignorance invincible chez l'hérétique. Aujourd'hui aucun théologien ne prendrait cette négation à son compte. Nous n'avons donc ici au un argument efficace. 2° Soucieux de garantir la stabilité de la foi catholique, les théologiens veulent qu'elle soit accompagnée de l'évidence de crédibilité. Je ne vois pas que cette opinion commune des théologiens ait la portée que lui attribue l'auteur. Si la foi catholique présuppose l' « évidence de crédibilité », il s'ensuit que « per se », comme disent les scolastiques, on ne saurait mettre en doute cette foi sans faute subjective. S'en suit-il que même «per accidens» on ne puisse la mettre en doute de la sorte ? Non pas. Car, pour plus d'une raison, l' « évidence de crédibilité » peut s'obscurcir et devenir insuffisante. Cela est si vrai que Platel lui-même ne conçoit pas la foi sans évidence de crédibilité. Du fait qu'un théologien tient que la foi est nécessairement accompagnée de l' « évidence de la crédibilité », on n'est donc pas en droit de conclure qu'il nie virtuellement « toute » possibilité de perdre la foi catholique sans faute subjective. 3° Les théologiens tiennent tous que les infidèles négatifs ne seront pas privés sans faute de leur part des lumières nécessaires à la foi théologale et au salut. A pari, conclut l'auteur, devraient-ils dire qu'un catholique ne saurait jamais perdre sans faute subjective sa foi à l'Eglise. Mais il ne peut échapper à M. Baroni que son argument a pari n'est pas péremptoire ; c'est une raison de convenance. Les théologiens anciens auxquels il veut l'imposer diraient peut-être d'une façon plus modérée avec saint Thomas : « Aliqui habentes gratiam gratum facientem possunt hebetudinem pati circa aliqua quae sunt praeter necessitatem salutis ; sed circa ea quae sunt de necessitate salutis sufficienter instruuntur a Spiritu Sancto » (S. th., II[a] II[ae], 8, 4, ad 1). 4° Innocent XI a condamné au moins comme scandaleuse la proposition suivante : « (Hinc) potest quis prudenter repudiare assensum [fidei] quem habebat supernaturalem ». L'auteur a rencontré quatre ou cinq théologiens — Viva, et les autres déjà nommés — qui interprètent cette condamnation dans un sens incompatible avec n'importe quelle perte non coupable de la foi catholique. Mais nous sommes loin d'une sentence commune ; d'autant que les Wirceburgences et Lacroix proposent déjà une autre interprétation. Quant à la proposition condamnée elle-même, il est certes scandaleux d'affirmer absolument, — comme si c'était la règle, — la possibilité de révoquer prudemment l'assentiment de foi. De là on ne peut rien tirer au sujet de la question précise qui est examinée dans ce livre.

Il est temps de conclure. Il me paraît que les arguments invoqués par M. Baroni en faveur de son consentement virtuel sont dépourvus d'efficacité ; et j'espère que sa conclusion ne sera pas enregistrée sans cri-

tique dans les manuels. Mais l'enquête historique, qui est presque le tout de ce livre, est conduite d'une manière méthodique et avec un grand souci d'objectivité. Ce travail constitue une contribution utile à l'histoire de la théologie de la foi.

Ed. Dhanis, S. I.

E. ROLLAND et L. ESQUIROL. — *La philosophie chrétienne de Malebranche. La nature et la grâce (1638-1938).* Coll. Archives de Philosophie, Volume XIV, Cahier I, et supplément bibliographique du Cahier I. Paris, Beauchesne, 1938, 25 × 17 cm., 236 et 42 p.

A l'occasion du trois centième anniversaire de la naissance de Malebranche, les « Archives de Philosophie » publient deux bonnes études sur la pensée religieuse du philosophe oratorien. La première est de M. Rolland ; elle a pour titre : « Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche ». On y étudie la solution (contestable) qu'apporte Malebranche au double problème des rapports entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, entre la philosophie et la théologie. Cette solution unit un rationalisme qui rend nécessaire l'ordre de la grâce et intègre le dogme dans la spéculation métaphysique, à un surnaturalisme qui se fait une idée très pessimiste de la nature déchue et ne permet à la métaphysique de se construire qu'en se laissant guider par la révélation. M. Rolland a parfaitement mis en lumière les grands traits de cette conception. Peut-être l'a-t-il un peu trop schématisée. C'est qu'il se montre soucieux de dégager des thèses qu'il puisse juger, plus que de considérer l'unité organique d'une doctrine dans ses rapports avec une attitude spirituelle.

La seconde étude est de M. Esquirol. Elle est intitulée : « Le mérite et la grâce dans l'œuvre de Malebranche ». On y voit Malebranche, influencé certes par les controverses et les doctrines de son temps, se frayer cependant une voie propre en fonction de sa métaphysique générale. On le voit trouver, malgré la doctrine de l'occasionalisme, le moyen de sauvegarder une véritable liberté de choix. La thèse ingénieuse de Malebranche sur la liberté « pouvoir d'arrêt » est fort bien exposée. L'auteur insiste non seulement sur les influences philosophiques et théologiques subies par Malebranche, mais aussi sur ce que la doctrine de Malebranche doit à la spiritualité de l'Oratoire. Il remarque, chez ce grand spéculatif, un sens aigu des réalités psychologiques.

Ed. Dhanis, S. I.

J. LAMMERTSE. — *Het Protestantisme. I. Zijn oorsprong.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1937, 18 × 16 cm., 104 p. Prix : 0,95 fl.

Ce petit volume est le premier d'une série qui, d'après le programme, conduira l'histoire du protestantisme jusqu'à ses dernières orientations, la théologie éthique et la théologie dialectique de Karl Barth. L'origine du protestantisme est étudiée dans ses causes et dans ses deux chefs qui lui donnèrent sa double forme : Luther et Calvin. Après un chapitre d'introduction sur la situation de l'Eglise à l'aurore de la réforme, l'auteur expose en deux panneaux qui présentent un grand parallélisme une courte biographie des deux hérésiarques, leur formation intellectuelle, leur psychologie et une esquisse de leur corps de doctrine. Œuvre de vulgarisation, elle est écrite en un style fort clair et avec méthode, tout en reposant sur une solide érudition dont les nombreuses références en note sont la preuve. C'est un exposé objectif

sans interludes apologétiques. Comme le fait observer l'auteur, la vérité de l'Eglise catholique se dégage nettement de l'exposé historique objectif. L'auteur aurait pu citer dans sa bibliographie la dernière œuvre de Grisar : « M. Luther, sein Leben und sein Werk », 1926. Signalons une faute d'impression p. 88, note 46, il faut lire Pineau. Il est à espérer que l'auteur pourra réaliser sans trop de retard ni de modifications tout son plan d'exposé de l'histoire et de l'évolution du protestantisme et compléter l'œuvre utile qu'il a commencée.

A. De Bil, S. I.

H. P. MARCHANT. — *Ueberwundene Vorurteile. Ein Laie erblickt die Kirche.* Traduction allemande du livre néerlandais : Hoe kwam ik er toe ? Einsiedeln, Benziger, 1938, 19 × 13 cm., 150 p. Prix : 4,20 Mk.

En 1934 je voyais l'auteur de ce livre venir à la sainte table dans notre chapelle, à Valkenburg. Il n'y venait pas pour y chercher une direction ni même pour se faire instruire, mais seulement pour y pratiquer plus librement et à l'abri des regards indiscrets la foi qu'il avait récemment embrassée. On ignorait encore en effet son passage à l'Eglise catholique : il n'avait pas donné non plus sa démission de chef du parti démocrate-libéral et conservait toujours son poste de ministre. Depuis, toutes ces démissions ont été données et ce petit livre, rédigé sans apprêts mais non sans art ni sans flamme, donne le récit de toutes les expériences personnelles qui ont amené l'auteur à d'aussi importantes décisions.

On pourrait rassembler tout ce qui est dit sous cette grande idée directrice : de même que Dieu est infiniment beau et que tous ceux qui commencent de le connaître se sentent de plus en plus portés à l'aimer, ainsi l'Eglise, dans son enseignement, dans ses sacrements et dans sa conduite des âmes, est la plus noble image de cette Divinité. Plus nous connaîtrons l'Eglise, en faisant tomber tous nos préjugés et en écartant toute entrave, plus aussi nous l'aimerons et l'honorerons.

On lirait sur le Christ Notre Seigneur, l'Eglise, le sacerdoce, la confession, la dévotion à la Vierge Marie des pages plus profondes chez des théologiens tels que Lebreton, Scheeben ou Lippert. On trouvera ici des études sur ces mêmes sujets : si elles sont moins fouillées, du moins sont-elles présentées par un homme très perspicace, qui a une connaissance profonde de ses contemporains, avec un réalisme de fort bon goût, une richesse dans l'expression et une saveur de terroir dont je ne puis ici que noter le charme : il faut prendre le livre en mains.

Il va de soi que l'auteur est respectueux de toute croyance et évite de loin tout ce qui pourrait sembler quelque peu sectaire. Bref, ce livre bien pensé et bien écrit sera lu avec avantage par tous ; en particulier les catholiques, élevés dans la foi, comprendront mieux encore la grandeur du don qui leur a été fait et y trouveront de nouveaux motifs de reconnaissance.

H. Bruders, S. I.

* *Studien des apologetischen Seminars*, herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen. — Fasc. 1 à 39. Gütersloh, Bertelsmann, 1920-1937, 25 × 17 cm.

---

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

* *Studien der Luther-Akademie*, herausgegeben im Auftrag des Vorstandes von Carl Stange, Göttingen. — Fasc. 1 à 12. Gütersloh, Bertelsmann, 1932-1937, 25 × 17 cm.

L'une et l'autre de ces collections, après des débuts modestes, a pris un essor, qui l'impose aujourd'hui à l'attention. Elles sont devenues, et par le nombre des fascicules parus et par la qualité, sinon de tous les travaux, du moins d'un certain nombre, des collections représentatives d'un cercle assez étendu de luthériens allemands et même étrangers, suédois ou danois surtout. Les premiers fascicules, et bon nombre de fascicules actuels encore, ne reproduisent autre chose que le texte de conférences données par des personnalités connues soit à l'« Apologetisches Seminar » soit ailleurs. Mais de plus en plus, depuis quelques années, le nombre de travaux originaux, étendus et approfondis, qui y paraissent, grandit. L'animateur est M. Carl Stange, qui dirige aujourd'hui, en plus des deux collections, la « Zeitschrift für systematische Theologie ». Son activité débordante a aussi enrichi les collections elles-mêmes de plusieurs fascicules. L'extension des matières n'est pas limitée à tel ou tel champ d'étude théologique ou philosophique. Les sujets traités appartiennent à l'histoire ecclésiastique, à l'exégèse, à l'apologétique, tout autant qu'à la dogmatique elle-même, ou à la philosophie. La théologie morale, l'ascétisme et la pastorale sont aussi fortement représentés. Bref, il faut voir dans l'ensemble une image assez nette de la vie religieuse globale, théorique et pratique, si l'on peut dire, qui anime une partie assez considérable du milieu luthérien intellectuel d'aujourd'hui.

On n'attendra pas que nous donnions ici l'analyse de tous les fascicules parus dans les collections, mais bien plutôt que nous illustrions ce que nous venons d'affirmer par un certain choix de titres plus caractéristiques. Deux noms incontestablement connus dans le domaine du christianisme ancien et de ses relations avec le milieu païen sont ceux de Geffcken et de Holl. Les « Studien des apologetischen Seminars » contiennent une conférence du premier intitulée « Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr. » et une du second « Urchristentum und Religionsgeschichte ». Les préoccupations de la science luthérienne semblent toutefois se détourner de plus en plus de l'histoire pour se fixer dans les sciences spéculatives ou pratiques. Une conférence de M. Stammler « Die materialistische Geschichtsauffassung » n'appartient pas tant au domaine de la philosophie de l'histoire que de celui de la sociologie. L'apologétique est représentée par différentes conférences : « Naturwissenschaft und Apologetik » de M. E. Pfennigsdorf, « Glaube und Mystik » de M. H.E. Weber, « Die kirchliche Statistik in ihrer apologetischen Bedeutung » du Prof. Schneider. Nombre de fascicules ont été consacrés à la morale, l'ascétisme ou la pastorale : « Ueber Gesundheit und Ethik und ihre Beziehungen zueinander » du Prof. Lochte, « Seelenbehandlung und Seelenführung » de V. v. Weizsacker, « Psychoanalyse und Christentum » du Prof. Runestam, d'Uppsala, « Das Problem des Leidens » par D. Blau, « Ueber neuere Mystik » par H. Schwartz. A côté de ces publications destinées aux luthériens instruits, et intéressantes à lire plus encore peut-être pour acquérir la connaissance de ce milieu religieux que pour le profit direct qu'elles rapportent, d'autres travaux, signés de noms comme ceux de MM. Nygren, Stange, Althaus et Hirsch, pour ne citer que les principaux, s'imposent à l'attention, même des spécialistes. Il s'agit alors d'études scientifiques originales, souvent approfondies et d'envergure considérable.

De M. Nygren, nous possédons, outre une plaquette « Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung », les deux volumes sur « Eros und Agape » qui ont établi sa réputation et que nos lecteurs ont déjà appris à connaître (Cfr N.R.Th., 1938, p. 745). M. Stange, en plus de trois petites études, « Die Lehre von den Sakramenten », « Die Verklärung Jesu am Kreuz » et « Die Unsterblichkeit der Seele » a publié son « Luther und das fünfte Laterankonzil » où il amplifie ses attaques commencées dans la « Zeitschrift für systematische Theologie » contre la conception de l'eschatologie de Luther donnée par M. Althaus dans ses « Letzten Dingen ». Les « Studien » fournissent aussi la réponse de M. Althaus « Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther ». Nous sommes ici, non seulement en pleine théologie historique mais même en pleine théologie dogmatique luthérienne, et ces discussions techniques devront retenir l'attention des professeurs du « De novissimis ». Enfin, la collection a accueilli plusieurs grandes études du Prof. Eman. Hirsch : « Die idealistische Philosophie und das Christentum », et surtout ses « Kierkegaard-Studien » dont quatre fascicules ont déjà paru. Tous ces travaux rehaussent considérablement la valeur de l'ensemble, et imposent la collection à l'attention du public savant.

Les « Studien der Luther-Akademie », beaucoup moins nombreuses (une douzaine en tout jusqu'ici, car l'œuvre ne date que de 1932), ont par contre davantage conservé la tendance primitive. A certains égards la collection fait double emploi avec la précédente. Elle contient jusqu'à présent exclusivement, et sous forme de conférences pour la plupart, des études d'intérêt général, soit théologique soit pastoral, et dans le cadre de l'« œcuménisme luthérien ». La part des théologiens ou pasteurs établis hors d'Allemagne est prédominante. Signalons, comme se rattachant de plus près à la théologie proprement dite : « Die Dogmengeschichte im Lichte der Lutherforschung » du Prof. Aulen (Lund), « Die Versöhnung als Gottestat » du Prof. Nygren (Lund), « Schleiermacher und die Dorpater Theologie » de V. Grüner (Riga). De l'ensemble de ces travaux, écrits par des pasteurs et théologiens luthériens, adaptés à un auditoire foncièrement luthérien, composé souvent lui aussi de pasteurs, ou de futurs pasteurs, se dégage très nettement la physionomie, prise sur le vif, de la mentalité luthérienne. S'il apparaît fréquemment dans les pages de ces conférences une incompréhension notoire de ce qu'est la théologie ou l'esprit de l'Eglise catholique, les théologiens et historiens catholiques ne risquent-ils pas trop souvent aussi de tomber dans un travers semblable dans leurs jugements sur les Eglises protestantes, faute, également, de se mettre en contact direct avec les écrits qu'ils jugent et même condamnent. Il y aurait avantage, nous semble-t-il, au moins pour les professeurs de nos Facultés de théologie, à se familiariser dans une certaine mesure avec le genre de littérature religieuse protestante que nous venons de signaler. Ils y trouveront, souvent exposés sous une forme vraiment littéraire et agréable, en des écrits d'étendue fort modérée, les thèmes principaux, les idées générales, dont se nourrit l'âme luthérienne. Remises dans ce « contexte » sentimental, psychologique et idéologique, des propositions paraîtront parfois plus acceptables peut-être, souvent, en tout cas, plus compréhensibles. La vérité tout autant que la charité y trouveraient leur avantage.

Ch. Martin, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE.

Etudes byzantines.

V. GRUMEL. — *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II. Les regestes de 715 à 1043.* Coll. Le Patriarcat Byzantin. Série I. Istanbul-Kadiköy, Institut des Augustins de l'Assomption, 1936, 28 × 23 cm., XXIV-268 p.

E. GERLAND et V. LAURENT. — *Corpus notitiarum episcopatuum ecclesiae Orientalis Graecae. Vol. I, fasc. II. Les listes conciliaires. I. Synode de Gabadius (394) et II. Concile d'Ephèse (431).* Coll. Le Patriarcat Byzantin. Série II. Ibid., 1936, 28 × 23 cm., XVI-106 p.

E. SCHWARTZ. — *Ueber die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel.* Coll. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abteilung. Neue Folge, Heft 13. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1937, 30 × 23 cm., 90 p.

V. BENESEVIC. — *Ioannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica. Tomus I.* Coll. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Abt. Neue Folge, Heft 13. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaf-1937, 30 × 23 cm., XXIV-282 p.

Archives de l'Athos. I. Actes de Lavra. Edition diplomatique et critique par G. Rouillard et P. Collomp d'après les descriptions, photographies et copies de G. Millet et Spyridon de Lavra. Tome I (897-1118) avec un album de 30 planches. Paris, Lethielleux, 1937, 25 × 16 cm. et 33 × 25 cm., XXXII-250 p. et 30 planches. Prix : 200 frs.

1. 2. Dans ce tour d'horizon des études byzantines, nous nous plaisons à signaler en tout premier lieu les progrès réalisés par l'entreprise de l'Institut assomptioniste de Kadiköy-Istanbul (aujourd'hui installé à Bucarest) : « Le Patriarcat byzantin ». Le but lointain de cette publication est de préparer une refonte critique et vraiment à jour de l'« Oriens christianus » de Lequien, cet imposant catalogue ordonné des « series episcoporum » des patriarcats orientaux. L'étude de l'histoire de Byzance en général en tire cependant aussi le plus large profit. Parmi les travaux préparatoires les plus urgents, il fallait compter le triage et la classification des Actes officiels émanés des différentes instances du monde religieux byzantin, actes patriarcaux, synodaux, épiscopaux, actes de dignitaires variés, de monastères, etc., de manière à pouvoir posséder dans la reconstitution des listes épiscopales une solide base de départ. Pour chacun de ces actes, il fallait examiner son authenticité, établir son origine, son contenu, en un mot établir son « état-civil », puis classer chronologiquement l'ensemble sous une forme courte mais complète pour l'essentiel, de manière à en permettre sans difficulté la consultation et la vérification. C'est de cette nécessité qu'est issue la première série de la publication : les « Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople ». Tout aussi importante, plus directement rattachée même au but de l'entreprise, est l'étude des col-

lections des listes épiscopales anciennes connues sous le nom de « Notitiae episcopatuum ». Ici encore le travail de triage et de critique s'imposait, très ingrat même, car les textes anciens qui ressortent de la prosopographie et de la toponymie ont été, plus que tous les autres, sujets aux déformations. De cette préoccupation est issue la seconde série de publications, le « Corpus notitiarum episcopatuum ».

Nous n'avons pas à refaire l'historique de cette entreprise considérable et difficile, conçue et préparée depuis 40 ans, mais dont les premiers fascicules ne commencèrent à paraître qu'à partir de 1931. Des noms illustres de l'Ecole Assomptioniste, ceux des PP. Petit et Pargoire, par exemple, sont intimement liés à ses débuts et à ses premiers développements. Des byzantinistes de renom comme H. Gelzer et E. Gerland y prêtèrent leur concours. Conscientes de l'importance de l'œuvre, les Académies de Berlin, de Munich et de Vienne, qui avaient entrepris des publications similaires, contigues même en plusieurs points, entre autres celle du « Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit », cédèrent généreusement une partie de leurs droits et du matériel déjà rassemblé. Les épreuves ne manquèrent pas. Pour n'en citer qu'une seule, la dernière parmi les grandes, ce fut la disparition de E. Gerland, à qui la série du « Corpus Notitiarum » était redevable de son premier fascicule (publié en allemand) contenant l'Introduction. Le second fascicule, déjà partiellement préparé par Gerland au moment de sa mort (1934), dut être complété et recomposé en français par le R. P. Laurent, qui, déjà chargé de la direction générale de l'entreprise, prit encore sur lui l'ingrate succession du disparu. On trouvera, soit dans les « Echos d'Orient », soit dans les préfaces des « Regestes » ou du « Corpus », l'histoire, parfois bien émouvante, de l'œuvre et de ses associés, comme l'épisode qu'on lit dans l'« In memoriam » consacré à Gerland, en tête du fasc. 2 du « Corpus ». Aujourd'hui, grâce à Dieu, le cap des tempêtes semble bien avoir été doublé, et les deux fascicules parus en 1936 font bien augurer de la marche future.

Le premier de ces deux fascicules, le fasc. II des « Regestes », dû, ainsi que le premier de la série, au R. P. Grumel, contient les regestes patriarcaux allant de 715 à 1043. La période est relativement brève, mais il s'agit de l'âge d'or byzantin et des grands événements historiques ou théologiques du patriarcat de Constantinople. Les noms de Photius et de Nicolas le Mystique, son successeur, dominent cette période. Plus de la moitié des actes recensés appartiennent à ces deux patriarches. Le texte d'un bon nombre d'entre eux est perdu. Cette carence de la tradition directe n'était pas de nature à simplifier les problèmes chronologiques ou autres. Quant au second fascicule, paru en 1936, le fasc. II du « Corpus Notitiarum », il étudie la genèse de la « Notitia », dans ses sources les plus anciennes connues, les listes du synode de Gabadius (394) et du concile d'Ephèse (431). La renommée des membres de l'Institut assomptioniste n'est plus à établir, et, dans sa consultation de l'ouvrage, le lecteur pourra se convaincre sans peine de la précision des recherches et de l'érudition, toujours en éveil, des deux savants. Un intérêt spécial s'attache à l'Introduction littéraire et historique ainsi qu'à l'édition du texte de la liste épiscopale du concile d'Ephèse, par le R. P. Laurent, depuis que M. Schwartz a fait paraître un travail du même genre pour les listes épiscopales des trois autres grands conciles de l'époque : Nicée, Constantinople et Chalcédoine. Tandis que dans l'ouvrage du R. P. Laurent l'intérêt de l'auteur s'était essentiellement dirigé vers la reconstitution parfaite des listes épiscopales en tant que sources de la « Notitia », M. Schwartz les considère surtout

dans leurs rapports avec les collections conciliaires qui les contiennent et se demande plutôt dans quelle mesure elles confirment ou infirment les considérations générales faites ailleurs par lui sur la nature et les caractères de ces collections. La comparaison des deux ouvrages sera à d'autres points de vue encore suggestive, qu'elle porte, par exemple sur la méthode ou encore sur le « climat » intellectuel, assez différent, des deux savants ; on trouvera ainsi chez M. Schwartz une tendance beaucoup plus marquée que chez le P. Laurent à faire largement crédit à l'hypothèse et surtout à concevoir la suite des événements en fonction des influences ou interventions impériales et politiques.

3. Un mot maintenant sur l'étude elle-même de M. Schwartz. Les documents, collections canoniques ou actes conciliaires, en connexion avec les conciles œcuméniques de Nicée, Constantinople et Chalcédoine, contiennent, les Actes conciliaires de Chalcédoine surtout, un certain nombre de listes d'évêques. Ces listes sont de deux espèces. Les unes ont été constituées par les signatures des évêques apposées au bas des décrets conciliaires, doctrinaux ou disciplinaires, pour les approuver ou reconnaître (Subskriptionsliste). On peut aussi ranger dans cette catégorie celles que contient le corpus canonum constitué dans le milieu d'Antioche vers 360, sous l'épiscopat de Mélétius, puis successivement agrandi, et conservé aujourd'hui principalement par un très ancien manuscrit syriaque de 501. Les autres sont les listes, dressées par les notarii des conciles, et mentionnent les noms des évêques présents aux séances (Praesenzliste). On ne les retrouve plus, en fait, que dans les protocoles des séances de Chalcédoine, le seul des trois grands conciles pour lequel le compte rendu des séances ait été publié. Elles y apparaissent sous une forme complète ou abrégée, selon les circonstances. Quelles sont les origines de ces listes, leurs relations, leurs particularités, leur valeur ? Le travail de M. Schwartz veut répondre à ces questions. Son principal effort a porté sur les listes de Chalcédoine, les plus nombreuses et les plus variées (p. 1-62), et subsidiairement seulement sur celles de Nicée et Constantinople (p. 62-90), bien qu'à certains points de vue, celles-ci soient vraiment importantes (par exemple, la liste de Nicée, pour la reconstitution des divisions administratives de l'empire sous Dioclétien et Constantin). En ce qui concerne les listes de Chalcédoine, la liste de souscription de la deuxième Action diffère assez fortement des autres, par les noms et leur succession. Cela provient du caractère particulier de cette session où se déroula la procédure de condamnation contre Dioscure et ses partisans. Toutes les autres listes des Actes du Concile, même celle qui suit la formule de foi à la sixième Action, possède, malgré certaines variantes de détails, qui s'expliquent en général sans trop de peine, une unité fondamentale que M. Schwartz s'est attaché à mettre en relief par les deux synopses de la liste des métropolites et de celle des évêques (Einheitsliste). Un examen approfondi de cette Einheitsliste révèle que celle-ci, malgré certaines déviations, suit un ordre déterminé, par provinces ecclésiastiques, et celles-ci par diocèses, correspondant, sans aucun doute, dans l'ensemble, à celle des circonscriptions civiles de l'Empire d'Orient à cette époque. Quelle valeur précise peut-on attribuer à cette Einheitsliste et, par suite, à celles qui y sont greffées ? Ce ne sont pas là les listes elles-mêmes, telles qu'elles furent dressées au Concile même, soit par les notarii notant les présences, soit par les évêques signant les décrets. Elles sont le résultat d'une manipulation et ordonnance postérieures de ces listes accomplies vraisemblablement par les offices impériaux — tout comme ce furent des fonctionnaires impériaux qui pré-

sidèrent les séances — et dans des intentions bien déterminées. De la situation privilégiée faite dans les listes à Eusèbe de Dorylée, qui eut, à l'occasion du Concile, son heure de célébrité, M. Schwartz conclut que les listes durent être composées peu de temps après le Concile, et par conséquent aussi la collection à laquelle elles appartiennent.

Ces conclusions rejoignent et corroborent, estime M. Schwartz, celles qu'il avait obtenues dans l'examen antérieur de la collection elle-même. Cette collection, aujourd'hui connue sous le nom d'« Actes du Concile de Chalcédoine », n'est pas la reproduction pure et simple des Actes contenus dans les archives impériales ou patriarcales, mais une publication de circonstance, faite à l'instigation de l'empereur et peu après le Concile, vers 454, le plus vraisemblablement par les offices impériaux, sans exclure d'ailleurs une certaine participation du patriarcat de Constantinople lui-même.

Quel que soit l'assentiment que rencontreront ces conclusions de M. Schwartz, personne ne contestera l'intérêt que la question présente pour les études théologiques et historiques (1). Mentionnons, pour terminer, l'ample compte rendu critique donné par M. Honigmann dans la revue « Byzantion », t. XII, p. 323-347. M. Honigmann complète la documentation et les vues de M. Schwartz relativement au corpus canonum d'Antioche et à ses origines. Ses conclusions concordent pour l'ensemble avec celles de M. Schwartz.

4. La publication de M. Vl. Benesevic a plus d'un point de contact avec le travail de M. Schwartz que nous venons d'analyser. Nous y avions eu l'occasion de mentionner le corpus canonum d'Antioche. Le succès de cette collection canonique, une des plus anciennes que nous connaissions, fut assez éphémère. Deux siècles à peine après son apparition, c'est-à-dire dès le VI^e^ siècle, on la trouve déjà concurrencée victorieusement par d'autres collections, parues entretemps, par deux surtout : par la « synagoga L titulorum » de Jean le Scholastique, d'abord avocat, puis prêtre et enfin en 565, aux derniers jours de Justinien, patriarche de Constantinople ; en second lieu, par la « synagoga XIV titulorum », compilation anonyme. La publication actuelle de M. Ben. n'est rien moins que l'édition critique du texte grec de la première de ses collections. Mais l'édition elle-même est enchâssée dans une publication de plus grande envergure encore ; elle constitue, dans l'intention de l'éditeur, le premier tome d'un ouvrage destiné à en compter quatre : les « Opera omnia iuridica » de Jean le Scholastique. Le présent volume contient, outre une très brève Introduction, consacrée presque exclusivement aux prolégomènes philologiques de l'édition, la publication du texte lui-même de la synagoga avec toutes ses parties accessoires: prologue, scholions et «indices» variés. Les tomes deuxième et troisième comprendront l'édition des autres œuvres juridiques, dérivées ou complémentaires de celles-ci. Le tome quatrième, enfin, sera consacré à l'Introduction générale. L'auteur y traitera, entre autres, les questions, épineuses entre toutes, du texte original de la collection et de ses relations avec les collections antérieures, surtout la « synagoga

(1) Il n'est pas indifférent, au théologien comme à l'historien, de savoir s'il a sous les yeux les copies des Actes authentiques, ou celles de collections particulières constituées dans des buts déterminés, polémique ou autre. Peut-être M. Schwartz s'avance-t-il trop en précisant les origines de la collection comme il le fait. Ses recherches n'en restent pas moins très pénétrantes et enrichissantes.

LX titulorum ». Publication d'envergure, on le voit, mais dont on peut attendre avec confiance l'impeccable réalisation, quand on sait qu'elle a pour auteur le plus grand des spécialistes actuels des sources du droit gréco-romain et qu'elle paraît sous le haut patronage de l'Académie de Munich. M. Benesevic avait commencé la préparation de cette publication, il y a 40 ans déjà. L'édition d'aujourd'hui constitue le couronnement d'un nombre considérable de travaux antérieurs et d'une persévérante activité que ne purent abattre ni la grande guerre ni ses tristes suites pour la Russie.

Il n'est pas difficile de saisir tout l'intérêt que présente l'œuvre de M. Benesevic pour les études ecclésiastiques, tout spécialement pour l'étude des sources du droit canonique des Eglises orientales, et plus précisément encore byzantines. La « synagoga L titulorum » contient par centaines, et rangées par matières sous des « tituli », les décisions disciplinaires, liturgiques et autres, puisées à la collection des décrets apostoliques, à dix des conciles les plus importants de l'antiquité : Nicée, Ancyre, Néocésarée, Sardes, Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine, enfin aux canons de saint Basile. De nombreuses tables et concordances, soit anciennes soit actuelles, en permettent une utilisation aisée. Le théologien, le canoniste, le liturgiste, l'historien de l'Eglise ancienne même, auxquels la synagoga fournit une image très concrète de ses institutions et de son esprit à cette époque, auront de multiples occasions de la consulter. L'édition de Pitra, si défectueuse, exigeait une refonte complète. Bien que celle de M. B. ne vise pas, comme telle, à reproduire le texte original, mais simplement l'archétype de la tradition estimée la meilleure, avec, en apparat critique, les variantes des autres traditions, elle lui est incontestablement supérieure. Celui qui l'utilisera devra toutefois, aussi, se rappeler ce principe qui a présidé à l'établissement du texte de M. B. et se familiariser avec l'apparat critique.

5. Faut-il apporter d'autres signes encore de la vitalité actuelle des études byzantines ? On en trouverait un nouveau dans l'apparition du premier tome de la publication des « Actes de Lavra », constituant elle-même la première série d'une collection plus générale désignée sous le terme d'« Archives de l'Athos ». Qui n'a entendu parler de la république monastique de l'Athos, avec ses nombreux monastères ou laures, ses milliers de moines, aux races et aux langues si diverses, grecque, russe, serbe, avec son organisation administrative si curieuse, unique même dans les annales du droit ecclésiastique, avec, enfin, ses richesses artistiques et surtout ses bibliothèques et ses archives ? L'histoire de ces monastères a commencé il y a dix siècles. Soutenus par la faveur des basileis byzantins ou des princes slaves, enrichis de donations faites par eux ou par de nombreuses familles princières, dotés de privilèges et d'exemptions de tout genre, ils ont pu maintenir cette situation privilégiée jusqu'à ce jour malgré les remous politiques violents qui n'ont cessé d'agiter le Proche-Orient. Leur position géographique, à l'extrémité de l'un des trois promontoires de la Chalcidique, a d'ailleurs contribué pour une bonne part à cette stabilité.

Les collections manuscrites et les archives des colonies athonites situent celles-ci à l'une des toutes premières places parmi les dépôts de manuscrits grecs et certainement à la toute première en ce qui concerne les archives et les documents diplomatiques byzantins. Les actes de donations, d'exemptions ou de privilèges, chrysobulles, molybdobulles ou autres des empereurs ou des patriarches, les jugements, les contrats de vente ou d'achat, passés devant les officiers impériaux, supérieurs ou

locaux, etc., constituent une documentation très variée, d'un ensemble à peu près unique en son genre et dont l'intérêt déborde très largement le cadre de l'histoire locale ou monastique. L'histoire générale politique, religieuse, juridique et économique, la diplomatique en tirent tout autant profit. Ces collections ne nous ont toutefois été connues jusqu'ici que d'une façon assez fragmentaire, les épitropes des monastères n'ayant jamais éprouvé une grande propension à les voir entrer dans le domaine public. Une mission russe parvint, il y a trois quarts de siècle déjà, à photographier un certain nombre d'actes. Ils furent édités avec d'autres pièces, et de concours avec Mgr Petit, en cinq fascicules des « Vizanstijskij Vremenik », la grande revue byzantiniste russe d'avant-guerre. On obtint ainsi une collection, restée inachevée des « Actes de l'Athos » comprenant des pièces des monastères d'Esphigmenou, de Zographou, de Pantocrator, de Xénophon et de Chilandar. La grande guerre interrompit la publication. Au printemps de 1918, pendant l'occupation française de Salonique, puis au cours de séjours postérieurs en 1919 et en 1920, M. G. Millet parvint à faire photographier quantité de nouvelles pièces appartenant soit aux monastères déjà mentionnés soit à d'autres encore : Lavra, le Protaton de Karyès, Koutloumous, le Rossicon et Dochiariou. Un moine de l'Athos lui-même, enfin, le R. P. Spyridon, encouragé et aidé par un savant de Princeton, M. Kirsopp Lake, avait commencé de son côté la préparation de l'édition d'un recueil important (162 pièces) d'Actes de Lavra. Les deux entreprises se couvrant, il parut préférable de s'unir. La nouvelle collection des Actes de l'Athos est donc assurée dès maintenant de réunir un nombre très considérable de pièces, dont beaucoup sont inédites. Peut-être s'accroîtra-t-elle même encore au cours des années. La possession de nombreux originaux en photographie permettait une « édition diplomatique », c'est-à-dire du texte original lui-même, sans correction aucune introduite dans le texte par les éditeurs (les observations, corrections, comparaisons avec certaines copies étant toutes rejetées en note). Pour ces documents l'on a donc, dans l'édition de Melle Rouillard, la reproduction la plus fidèle. Pour les copies, on a en général choisi l'« édition critique » par laquelle les éditeurs se sont efforcés de retrouver, à travers le texte de la copie, le texte original. La reconstitution de ce texte original reste parfois imparfaite. Les éditeurs s'en rendent compte, mieux que tout autre. Mais l'édition comme telle est remarquable de précision. Le soin dans la présentation ne le cède en rien à celui du travail critique. Un album paléographique est joint à l'ouvrage. Il achève d'en faire un instrument de travail de toute première qualité. Les spécialistes liront avec fruit le compte rendu critique de cette publication, paru sous la signature de M. St. Binon, dans la « Revue d'histoire ecclésiastique », t. XXXIV, 1938, p. 297-319.

Ch. Martin, S. I.

Michaelis Pselli Scripta Minora magnam partem adhuc inedita, edid. Ed. Kurtz, volumen primum : *Orationes et Dissertationes.* Coll. Orbis Romanus, Biblioteca di testi medievali, 5. Milan, Vita e pensiero, 1936, 21 × 15 cm., XX-514 p. Prix : 50 lires.

Le premier volume des « Opera minora » de Michel Psellos ne contient pas moins de cinquante-deux textes, dont trente-quatre discours et dix-huit dissertations sur divers sujets, théologiques, philosophiques, littéraires, etc. Un bon nombre de ces écrits était resté inédit. Un second tome doit encore paraître, qui contiendra les lettres. La publica-

tion est donc importante à plus d'un point de vue. Nous ne mentionnerons ici que pour mémoire les discours ou traités profanes. Les écrits auliques ne manquent pas, tels les discours ou strophes à l'impératrice Theodora, à Constantin Monomaque (deux discours), à Michel Doukas, le long éloge funèbre de l'impératrice Irène, tous ceux-ci étant encore inédits. Aux traités philosophiques déjà publiés, mais pas toujours facilement accessibles, sur les idées de Platon et sur le Phèdre du même philosophe, sur le genre des écrits philosophiques, sur l'ousia, s'ajoute un nouveau «Sur la philosophie». Quant aux écrits théologiques, ou mieux à tendance religieuse, l'actuelle collection compte, parmi les rééditions, le discours sur la salutation angélique (publié par le R. P. Jugie dans la Patrologie Orientale, t. XVI, p. 517-525), l'encomion ainsi que l'acolouthie en l'honneur de Syméon Métaphraste (Migne, P. G., CXIV, col. 184-208) et parmi les inédits le discours sur les miracles de l'archange Michel (p. 120-141), et quelques courtes exégèses sur des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament (p. 411-427). La pièce la plus importante du recueil est bien toujours l'écrit d'accusation contre Michel Cérulaire (p. 232-328) que nous connaissions déjà par l'édition de Bréhier. A vrai dire, cette « littérature chrétienne » de Psellos a relativement peu de vraiment religieux. Le jugement général que l'histoire et la critique portent sur l'artiste, lettré et courtisan, ainsi que sur son œuvre ne sera certainement pas affecté par ce nouvel apport de sa production littéraire. Sa rhétorique recherchée et maniérée, si brillante et si savante qu'elle soit, car il faut lui reconnaître ses mérites, sa passion de la flatterie, sa suffisance et à plus d'un égard sa superficialité d'esprit s'y étalent pleinement. Les faiblesses de l'écrivain n'enlèvent rien d'ailleurs à la valeur de l'édition elle-même de MM. Kurtz et Drexl. Elle a bien des mérites : et tout d'abord, celui de nous livrer un « corpus » facilement accessible de Michel Psellos. L'essentiel du travail de recherches est l'œuvre de M. Kurtz, dont l'intention était de recueillir l'œuvre de Psellos de la manière la plus complète possible. La mort l'ayant surpris à Riga en 1935, alors que la préparation du texte était déjà avancée, c'est M. Drexl qui a repris cet héritage, et la charge de la publication. L'éditeur actuel a apporté ses propres corrections au texte déjà constitué par Kurtz, en prenant soin d'ailleurs de les noter dans sa préface. M. Dölger a enrichi aussi l'édition de ses observations groupées en addenda. Ces révisions, si consciencieuses qu'elles soient, ne pourront jamais remplacer la compétence de jugement et l'achèvement que M. Kurtz seul, fort de son long contact avec l'écrivain, aurait pu apporter. L'introduction a été réduite à sa plus simple expression. Qui n'excusera M. Drexl de ne pas s'être engagé dans les considérations philologiques ou littéraires qui auraient imposé de nouveaux délais à la parution du texte ? Il suffira donc de dire que l'édition appellera encore des compléments, questions d'ordre chronologique, littéraire ou autres. Mais même dans son état actuel elle forcera aussi à réviser bien des travaux sur Michel Psellos, à commencer par les ouvrages si remarquables et malheureusement épuisés de M. Renauld « Lexique choisi de Psellos » et « Etude de la langue et du style de Michel Psellos ». La réédition de ceux-ci, que l'on souhaite ardemment, tirerait un large profit des nombreux inédits dont le public savant a pu enfin prendre connaissance.

Ch. Martin, S. I.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Platoon. Timaios. Vertaling door J. Prins. Anvers, Lectura-Uitgaven, 1937, 25 × 17 cm., 168 p. Prix : 50 frs.

La traduction néerlandaise du Timée que vient de publier Jan Prins se recommande par son souci de précision poussé parfois jusqu'au scrupule et par sa fidélité constante au texte original. Elle peut hardiment affronter la comparaison avec la traduction française de M. Rivaud dans la Collection des Belles Lettres. Le néerlandais, plus varié et plus souple dans ses constructions, permet au traducteur de suivre de plus près les méandres de la phrase grecque et de garder, aux endroits où la puissance suggestive y gagne, le tour original de Platon. Une petite réserve, d'ordre littéraire : cette exactitude alourdit, nous semble-t-il, le dialogue de l'introduction et rend mal la suprême aisance du texte grec. Comme il le déclare lui-même, Jan Prins a fait avant tout œuvre de traducteur. Il n'a pas touché aux innombrables problèmes que soulève l'interprétation scientifique et philosophique du Timée. Les notes, rejetées à la fin du volume, sont à dessein très concises et se réduisent au minimum requis pour l'intelligence du texte. Quant à l'introduction, résumant le dialogue en vers, elle est d'assez médiocre poésie. Mais ceci ne diminue en rien le grand mérite de la traduction : elle rendra de précieux services aux étudiants en philosophie et en philologie ainsi qu'à tous ceux qui, sans entrer en des considérations trop techniques, désirent prendre une connaissance directe de l'œuvre de Platon.

R. L.

ARISTOTE. — *Organon. IV. Les seconds analytiques. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot.* Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1938, 19 × 14 cm., X-252 p. Prix : 40 frs.

M. Tricot qui a entrepris de traduire l'œuvre logique d'Aristote, poursuit son travail avec une persévérance que la difficulté n'arrête pas. Il fait d'ailleurs œuvre grandement utile : qui lirait soigneusement la logique d'Aristote, traduite et annotée par M. Tricot, deviendrait excellent logicien : qualité qui se fait parfois regretter de nos jours. On ne peut jamais dire d'une traduction qu'elle soit parfaite : telle nuance de l'original reste, en certains cas, inexprimable dans une autre langue. C'est pourquoi le fait de ne pas toujours retrouver dans la traduction de M. Tricot le moindre détail du grec n'enlève rien à ses mérites : fermeté, clarté, précision. L'information bibliographique de l'auteur contient l'essentiel, et les notes, rédigées par un logicien (M. Tricot est l'auteur d'un « Traité de Logique formelle ») sans vain étalage d'érudition, aident beaucoup à bien comprendre le texte. L'index des mots grecs est un heureux complément qui peut rendre de précieux services. Au total, une œuvre sérieuse d'un travailleur modeste et compétent.

Ch. M.

ARISTOTE. — *Le Plaisir. (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5). Introduction, traduction et notes par A. J. Festugière.* Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1936, 23 × 15 cm., LXXVI-50 p. Prix : 20 frs.

Dans une première partie le R. P. Festugière nous donne une étude

critique comparée des traités du Plaisir, qui se rencontrent dans les Ethiques aristotéliciennes ou attribuées à Aristote (Eth. Nich. VII 11-14 & X 1-5 ; Magna Moralia II 7) et cela à la lumière de l'hypothèse de W. W. Jaeger : l'Ethique Eudémienne n'est qu'une rédaction antérieure de l'Ethique Nichomachéenne et est tout comme celle-ci de la main même d'Aristote. Cette hypothèse se trouve pleinement confirmée par la présente étude. Une deuxième partie contient une traduction avec notes critiques et historiques de ces trois traités. Travail de tous points remarquable et digne du fin connaisseur de l'Aristotélisme, qu'est le R. P. Festugière !

J. De Munter, S. I.

D. BADAREU. — *L'individuel chez Aristote.* Paris, Boivin, 1936, 20 × 13 cm. Prix : 15 frs.

Le présent travail cache sous des dehors modestes une connaissance très poussée de l'Aristotélisme ; il présente en plus d'un endroit des solutions ou essais de solutions excessivement intéressantes sur tel ou tel point cent fois discuté par les commentateurs et les interprètes d'Aristote. Nous n'adoptons pas sans plus les conclusions d'ensemble de M. Badareu ; ainsi pour ne citer que deux points, car il n'y a pas moyen de tout signaler dans cette brève recension : nous ne partageons pas la méfiance que témoigne l'auteur à l'égard d'Aristote pour avoir si étroitement uni les 3 problèmes de l'un et du multiple, du sensible et de l'intelligible, et du devenir ; nous ne partageons surtout pas l'attribution à Aristote par M. Badareu d'une identification de l'être en tant qu'être avec l'individu concret. Mais ces divergences, pour profondes et fondamentales qu'elles soient, ne peuvent nous empêcher de recommander vivement ce travail à tous ceux qu'intéresse la philosophie aristotélicienne.

J. De Munter, S. I.

S. AXTERS, O. P. — *Scholastiek Lexicon. Latijn-Nederlandsch.* Antwerpen, Geloofsverdediging, 1937, 22 × 15 cm., X-198* et 334 p. Prix : 100 frs.

L'auteur nous donne ici le résultat de longues années de travail : un lexique comportant la traduction néerlandaise de 13.000 termes scolastiques latins se rapportant à la théologie, la philosophie et les sciences annexes. Le sens et l'usage des principaux vocables sont illustrés par des citations, judicieusement choisies, de saint Thomas et autres auteurs. Une introduction de près de 200 pages nous renseigne sur l'immense travail de dépouillement sur lequel est basé ce lexique. On voit s'y dérouler l'histoire de sept siècles d'efforts pour exprimer en langue vulgaire les concepts scolastiques. La présentation typographique rehausse la valeur de cet indispensable instrument de travail.

E. Druwé, S. I.

J. GREDT, O. S. B. — *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae.* 2 volumes. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 24 × 16 cm., XXII-502 et XVI-470 p. Prix : 8 Mk. chacun.

Nous n'avons pas à recommander, mais simplement à signaler à nos lecteurs la réédition d'un traité dont tout le monde connaît les mérites éminents. Les meilleurs juges s'accordent à reconnaître dans les « Elementa » du P. Gredt le manuel de philosophie thomiste le plus fidèle,

le plus solide, le plus profond que nous possédions actuellement. Aussi le voici déjà à sa huitième édition, point différente de la précédente, sauf quelques changements dans l'exposé de l'acte et de la puissance, et du principe de causalité.

A. Hayen, S. I.

S. REINSTADLER. — *Elementa philosophiae scholasticae.* 2 volumes, 16e édit. Fribourg e. Br., Herder, 1937, 18 × 13 cm., XXVIII-552 et XX-564 p. Prix : 7,75 Mk.

Le manuel de Reinstadler se passe de toute recommandation. En voici, depuis 1901, la seizième édition. Son prix la rend abordable même hors d'Allemagne et ses nombreuses éditions françaises, empruntées pour la plupart au « Cours de Philosophie » du Cardinal Mercier ne déplairont pas aux étudiants français ou belges en philosophie.

Cette édition est présentée par M. C. Robert, ancien élève de Reinstadler. Elle n'apporte à la précédente que des changements insignifiants, sauf en psychologie d'où sont éliminées des considérations physiologiques étrangères à la philosophie, et dont l'exposé de la vie a été remanié, en général fort heureusement.

Puisque M. Robert veut bien accueillir les remarques et les suggestions, nous nous en permettrons quelques-unes, nous bornant d'ailleurs au premier livre de la psychologie. La distinction entre opération immanente et transitive n'a pas, p. 17-18, la profondeur philosophique de la théorie de saint Thomas (Cfr « In De Caelo » I, lect. 3). De même p. 23, est-il bien exact que « operatio transiens supponit ens aut in actu aut in potentia »? La formule de la p. 18: « unaquamque operationem separate sumptam esse... transeuntem » est-elle tout à fait correcte? Aux pages suivantes, il n'eût pas été superflu de préciser le degré de certitude auquel conduisent les arguments allégués, et de marquer avec plus de rigueur philosophique ce qu'est au juste la « noblesse supérieure » des vivants. Enfin, pourquoi aucune œuvre de Driesch n'est-elle signalée dans la bibliographie, alors qu'on recourt largement, et justement, à ses démonstrations?

Ces querelles de détail, faut-il le dire, ne diminuent en rien le mérite éminent de ce manuel, ni le service que nous rend M. Robert en le rééditant.

A. Hayen, S. I.

F. X. CALCAGNO, S. I. — *Philosophia scholastica. Vol. tertium, Ethica.* Naples, d'Auria, 1938, 21 × 14 cm., 368 p. Prix : 14 lires.

Nous avons déjà signalé aux lecteurs de la « Revue » le mérite du cours de philosophie du R.P. Calcagno. Voici que ce cours s'achève, avec ce troisième volume, tout entier consacré à la morale. Il mérite les mêmes éloges et la même recommandation que les précédents.

A. Hayen, S. I.

J. J. von SCHMID. — *Rechtsphilosophie.* Coll. Vlaamsche Rechtskundige Bibliotheek. Uitgegeven onder leiding van Prof. R. Victor. Anvers, « De Sikkel », 1937, 24 × 16 cm., XVIII-196 p. Prix : 45 frs.

Voici la première philosophie du droit publiée en langue néerlandaise. L'auteur abandonne assez cavalièrement la philosophie traditionnelle qu'il trouve trop abstraite et trop formaliste. Son but est d'appliquer

au droit la méthode de Husserl et des « Geisteswissenschaften » de Dilthey. Ajoutons que cette influence allemande se trahit parfois jusque dans le style par la lourdeur de certaines phrases. Par son exposé des phénomènes juridiques dans le cadre de la vie sociale d'autrefois et d'aujourd'hui, M. von Schmid vise à rétablir la continuité entre la pensée et la réalité concrète. Après avoir passé en revue les différents aspects du droit (objectif), il aboutit à cette définition : « le droit n'est pas seulement un ensemble de prescriptions... mais un état social normal avec les moyens pour le rétablir ».

Nous nous permettons une question : du point de vue choisi, à savoir l'évolution historique des phénomènes sociaux, peut-on arriver à découvrir le fondement absolu de l'obligation du droit ? Nous ne le pensons pas : le dédain qu'affiche l'auteur pour l'a-priorisme de la raison paraît bien le condamner au relativisme.

I. d. P.

L. BENDER, O. P. — *Gij zult niet dooden. I.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1937, 18 × 15 cm., 110 p. Prix : 1,05 flor.

Le professeur Bender a déjà traité plusieurs questions de théologie morale dans divers opuscules de cette série. Notons ses excellentes études sur la conscience, sur le droit, etc. Le présent opuscule est le premier d'une série de trois dans laquelle il se propose de traiter les différentes questions ayant rapport au cinquième commandement. Après les principes généraux il étudie quelques questions spéciales d'un grand intérêt actuel : l'euthanasie, l'avortement criminel et médical. Comme les autres brochures du P. Bender parues dans cette même collection, celle-ci se distingue par une grande clarté dans l'exposition et une argumentation solide et pénétrante qui pousse jusqu'aux principes de la morale.

A. De Bil, S. I.

L. BENDER, O. P. — *Gij zult niet dooden. II. Zelfverdediging, doodstraf, oorlog en opstand.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1938, 18 × 15 cm., 128 p. Prix : 1,20 flor.

Légitime défense, peine de mort, guerre et révolution, quatre problèmes dont la solution dépend des principes qui règlent le droit à l'existence et les rapports de la personne humaine et de l'individu soit avec les autres individus soit avec la communauté politiquement organisée. On retrouvera ici les thèses traditionnelles et les arguments classiques. Ceux-ci pourtant ont été soumis à un examen critique et leurs éléments principaux sont bien analysés.

Le R. P. Bender ne cède pas à l'entraînement de certains philosophes ou théologiens catholiques qui abandonnent les positions anciennes sur le droit de se défendre jusqu'à la mort de l'injuste agresseur, la légitimité de la peine de mort en elle-même et dans un bon nombre de cités, la possibilité encore actuelle d'une guerre juste et d'une révolution légitime. Pour comprendre son argumentation, il faut recourir à une brochure précédente où il a examiné la légitimité des actes qui repoussent par la force l'injuste agression du droit. Pour mieux en expliquer l'usage dans la légitime défense individuelle et l'application de la peine de mort, il distingue soigneusement l'inviolabilité des droits de la personne humaine et l'absence de droit chez l'individu agresseur.

Peut-être cet exposé dépasse-t-il, dans sa brièveté, la capacité du lec-

teur moyen ; pour tous les laïques vraiment cultivés et les élèves en philosophie ou en théologie il sera d'une lecture, ou plutôt d'une étude vraiment utile.

J. Creusen, S. I.

ASCÉTISME.

Méditation et prédication.

J. BLOUET. — *Nos obligations pastorales. Sujets d'oraison et d'examen.* Coutances, Grand Séminaire ; Paris, Gabalda, 1938, 19 × 12 cm., 376 p. Prix : 15 frs.

En publiant ce volume de sujets d'oraison et d'examen, le supérieur du Grand Séminaire de Coutances a rendu un nouveau service au clergé. Au nombre d'une centaine, ces questionnaires passent en revue toute la vie pastorale du prêtre ; ils lui rappellent ses responsabilités, ses devoirs de connaître et d'aimer les âmes ; ils insistent sur la prédication, le catéchisme, l'administration des divers sacrements, la direction des enfants, des jeunes gens, des familles, de la paroisse, les directions sociales, les missions et retraites. Le volume se termine par sept examens groupés sous ce titre : Le devoir de collaborer. Il suffira de parcourir les interrogatoires réunis dans ce livre pour se rendre compte, d'une part, de leur accent vraiment surnaturel et, d'autre part, de leur nouveauté et de leur adaptation à l'apostolat de notre temps. Aussi souhaitons-nous qu'ils soient « pratiqués » par un grand nombre d'ecclésiastiques.

E. de Moreau, S. I.

A. TANQUEREY. — *Jezus' leven in de Kerk. Vierde serie van «Dogma's grondslagen der vroomheid».* Trad. par le P. Edm. Winkels, O. Carm. Paris, Desclée, 1936, 18 × 11 cm., XXII-164 p. Prix : 7,50 frs.

Traduction flamande de l'excellent ouvrage de M. l'Abbé Tanquerey : « La vie de Jésus dans l'Eglise », dont la N.R.Th a fait l'éloge en 1933, p. 658.

M. BRILLANT. — *Le plus bel amour.* Coll. La vie intérieure pour notre temps. Paris, Bloud et Gay, 1938, 16 × 11 cm., 189 p. Prix : 15 frs.

Des méditations sous forme de causeries, pour dire que partout, toujours, en tout, il faut aimer Jésus, qu'il faut l'aimer follement, l'aimer dans l'ascèse, la prière, l'abnégation, l'aimer quoi qu'on fasse, même si l'on fait de l'art, du théâtre ou du ballet. Pas d'onction apprêtée, un abandon qui paraît tout simple, qui se reprend, qui est primesautier et alerte, sans cesser de se surveiller d'ailleurs. Le ton ne plaira pas également à tout le monde, assurément, mais dans les milieux que vise spécialement l'auteur, chez les membres de l'Union catholique du théâtre par exemple — plus probablement que chez les jocistes, dont il parle aussi avec beaucoup de sympathie — le livre fera du bien et sera reçu avec faveur.

E. Mersch, S. I.

P. MAGAUD. — *Les Evangiles du Dimanche expliqués et commentés.* Paris, Téqui, 1938, 19 × 12 cm., 402 p. Prix : 15 frs.

Nous n'avons pas à faire à un recueil de sermons tout faits. L'auteur

présente plutôt des esquisses et des canevas, diverses idées pour prédicateurs. Chaque sermon se divise en 2 parties : explication littérale et historique, puis enseignement moral. Tout l'ouvrage est conçu en fonction de l'enseignement moral à donner. Est-ce un défaut ? C'est tout au moins un point de vue. On peut toutefois se demander si l'auteur attire assez l'attention sur l'esprit qui doit animer cette pratique morale, sur le dogme qui doit en être le fondement. Il est vrai que plusieurs de ses instructions traitent explicitement de l'esprit chrétien et de l'Action catholique. Mais, dans leur ensemble, elles ont peut-être le défaut d'un excès de généralité, défaut d'ailleurs difficile à éviter à qui veut mettre des matériaux à la disposition des prédicateurs. Il faut avouer que c'est plutôt le rôle de ces derniers de particulariser.

A. Willot, S. I.

H. CHEVRE. — *Mon curé parle. Homélies d'un quart d'heure. T. II.* Paris, Beauchesne, 1938, 19 × 12 cm., 176 p.

H. Chevré nous présente sa deuxième série d'homélies d'un quart d'heure. Les sujets traités s'espacent de Pâques à l'Assomption. On y retrouve les mêmes qualités de solidité, de clarté, de pratique, de juste souci d'adaptation aux hommes du vingtième siècle, que nous nous sommes plus à signaler à propos de la première série. — Ces homélies ne manqueront pas de faire du bien à ceux qui les méditeront.

J. Delcuve, S. I.

N. IUNG. — *Conférences religieuses. Ire série : Questions sociales actuelles.* Guénange (Moselle), Impr.-Librairie des Orphelins-apprentis, 1938, 19 × 11 cm., 176 p. Prix : 13 frs.

Ces conférences, nous avertit l'auteur, ont été données dans un milieu artisan, ouvrier, petit commerçant de la banlieue rouge de Paris. Les sujets sont ceux qui ont le plus d'actualité : la famille, la société conjugale, l'eugénisme, l'éducation, l'enseignement, la propriété, la collaboration des classes, etc. L'ouvrage constitue une petite somme intéressante pour qui voudrait traiter les mêmes sujets. Les idées sont justes... les arguments parfois peu clairs, par exemple, p. 114: Les parents ont des droits, — fondamentaux, — parce qu'ils ont l'amour nécessaire pour s'adonner à l'instruction et surtout à la formation de ceux vers lesquels les orientent l'instinct paternel et maternel ainsi que l'intérêt, au sens le plus élevé de ce mot, puisque l'enfant est le fruit de leur union... On peut se demander si ce raisonnement est à la portée du public de l'auteur. De même, les conférences d'introduction paraissent supposer dans les auditeurs une connaissance assez approfondie de la terminologie philosophique : impératif catégorique, p. 22, le dictamen de la conscience, p. 29, etc. Au total, à recommander à des cercles d'étude.

A. Willot, S. I.

J. M. BOURCERET. — *Petites conférences sur les encycliques pontificales.* Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 190 p. Prix : 12 frs.

L'auteur est un prêtre du diocèse de Paris qui a traité en sermons de Carême les 3 grandes encycliques : Casti Connubii en 1934, Quadragesimo anno en 1937 et Ad Catholici en 1936. Il a repris les points principaux de ces documents et les a développés en mettant en relief ce qui s'adaptait le mieux aux besoins et à l'intelligence de ses parois-

siens. L'auteur possède certainement l'éloquence et, malgré le caractère doctrinal de ses sujets les rend fort intéressants. L'éloquence l'a parfois entraîné à des généralisations qu'il vaudrait mieux éviter : citons p. 85 : Qu'est-ce en effet que les syndicats communistes, sinon des associations secrètement régentées par la F.-M. et les maîtres de l'Internationale de Moscou ?... Au total, ouvrage excellent, à recommander aux prédicateurs qui veulent voir comment aborder ces questions difficiles et aux directeurs de cercles d'étude.

A. Willot, S. I.

R. PLUS, S. I. — *Méditations pour religieuses. Brefs sujets pour chaque jour.* Toulouse, Apost. de la Prière, 1938, 19 × 12 cm., 424 p. Prix : 15 frs.

Méditations pleines d'expérience. Pages très simples, ni trop courtes ni trop longues, qui suggèrent parfaitement les attitudes d'âme que requiert la vie religieuse. Le cycle liturgique y est abondamment utilisé, de même que les circonstances concrètes, parfois minimes, qui créent les difficultés de la vie de communauté. Le R. P. était vraiment qualifié pour cette œuvre et il l'a réalisée supérieurement.

C. Sevrain, S. I.

H.-P. FAFFIN. — *Entrevisions du ciel.* Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne, 1938, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 22,50 frs.

Des considérations sur l'existence de l'âme après la mort, sur le ciel, sur la béatitude. L'auteur, qui ne cache pas la satisfaction qu'elles lui inspirent, les donne comme le simple exposé systématique de réflexions échangées dans des conversations tout intimes. De fait, elles ne dépassent pas la valeur spéculative de causeries, et ce n'est pas sans naïveté que la notice de l'éditeur déclare que l'ouvrage « sera d'une utilité précieuse parce qu'exposé complet d'un grave problème théologique, aux prédicateurs, au clergé paroissial ».

E. Mersch, S. I.

J. de COURBERIVE. — *L'essor. Méditations fondamentales.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 10 frs.

Les vérités fondamentales sont toujours les mêmes et les méditer reste toujours nécessaire. Mais l'humanité évolue et il lui faut une adaptation continuelle de la doctrine. C'est cette adaptation qu'a très bien réussie l'auteur dans ce livre. D'une manière très psychologique, il propose des méditations sous une forme qui force à réfléchir et qui amène tout naturellement au désir d'une vie chrétienne plus intense. Partant d'un problème qui préoccupe tous les hommes, la mort, il en donne la solution d'après l'Evangile, solution qu'il développe jusqu'au ciel, bienheureuse réponse à toute question.

M. Pierre, S. I.

F. CROLS. — *De Menschenzoon.* Anvers, Geloofsverdediging, 1938, 19 × 14 cm., 80 p. Prix : 5 frs.

Radio-causeries, qui s'inspirent des « Paroles créatrices du Christ » du P. Martindale, et qui s'attachent surtout à commenter l'Evangile de saint Jean. L'auteur montre, de façon vivante, comment Jésus-Christ, Fils de Dieu, est la lumière du monde, la voie, la vérité et la vie, le pain vivant, le bon pasteur.

E. Mersch, S. I.

C. VAN GESTEL, O. P. — *Uw verlossing !* Radio-causeries, tijdens den vasten 1937. Anvers, Geloofsverdediging, 1938, 20 × 14 cm., 88 p. Prix : 7,50 frs.

Sept causeries radiophoniques, traitant, en un style direct et actuel, des étapes par lesquelles, à travers le repentir et la pénitence, l'âme pécheresse s'acquiert les bienfaits de la Rédemption.

E. Druwé, S. I.

J. DEGEN. — *Rules of Life. A collection of practical instructions.* Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1938, 19 × 13 cm., X-86 p. Prix : 2,6 sh.

Une collection de tracts, en forme aphoristique, composés par un curé zélé pour l'usage de ses paroissiens, et recommandés pour leur vérité et leur simplicité.

B. O.

A. WURM. — *Pater Lippert zum Gedächtnis. Selbstzeugnisse und Erinnerungen.* Regensburg, Habbel, 1937, 22 × 15 cm., 208 p. Prix : 3 Mk.

Ce livre n'est pas précisément une biographie du P. Lippert ; c'est un recueil de notices nécrologiques et de fragments biographiques auxquels on a ajouté des notes du défunt lui-même. Les notices et les fragments sont dus à des auteurs qui ont bénéficié du ministère du P. Lippert ou qui ont travaillé et vécu avec lui. Avec les notes du défunt, ils constituent un ensemble important de témoignages. Ils nous présentent les cadres généraux d'une biographie, mais aussi et surtout le portrait moral très attachant d'une personnalité religieuse peu ordinaire. Le Père Lippert est un de ces auteurs dont l'œuvre est avant tout l'expression de la vie intérieure. Le livre du Dr. Wurm, en montrant ce que fut cette vie, permettra de mieux comprendre la portée de cette œuvre.

Ed. Dhanis, S. I.

P. LIPPERT, S. I. — *Gespräche.* Regensburg, Habbel, 1937, 18 × 11 cm., 180 p. Prix : 2,50 Mk.

On a rassemblé ici divers écrits du Père Lippert, surtout des « Conversations » qu'il avait commencé de publier, mais dont plusieurs étaient encore inédites. Telle ou telle de ces conversations est un petit chef-d'œuvre de finesse et de psychologie. Sous une forme discrète, tantôt enjouée, tantôt émue, le Père Lippert présente un enseignement spirituel très humain et en même temps très élevé. On prend contact, dans ce livre, avec un homme profondément religieux qui est un grand connaisseur d'hommes.

Ed. Dhanis, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*